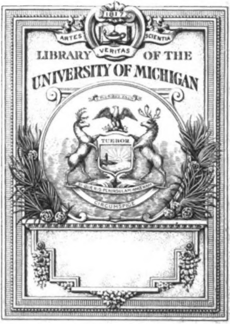
Theologische Studien und Kritiken

Digitized by Google



Digitized by Google

BR
4
.T4

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. **W. Beyschlag**, D. **J. Wagenmann** und D. **P. Kleinert**

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 1.

Vierundsechzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1891.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. **W. Beyschlag**, D. **J. Wagenmann** und D. **P. Kleinert**

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1891, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Digitized by Google

Digitized by Google

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib.
6-18-30
22090

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Schrift oder Glaubensregel?

Eine theologische Fehde aus dem Geburtsjahre der Studien und Kritiken.

Von

F. **Sander**, Regierungs- und Schulrat.

„Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt!“ Auch die Theologischen Studien und Kritiken können dieses Wort auf sich beziehen. Sie dürfen stolz sein auf die Lichtgestalten jener edlen Männer, die im Jahre 1827 die Zeitschrift begründeten, und deren Werk, ihrem Geiste treu und eben darum nicht gebunden an irgendeine ein- für allemal abgeschlossene Formel, sie noch heute fortzusetzen sich bemühen.

Im Jahre 1891, dessen Zahl an der Spitze dieses Heftes steht, werden hundert Jahre vergangen sein seit der Geburt Friedrich Lückes, eines der Begründer dieser Blätter, der ihnen durch Jahrzehnte ein treuer und eifriger Mitarbeiter blieb. Das hundertjährige Gedächtnis seiner Geburt hat Anlaß gegeben, aus dem reichen und interessanten schriftlichen Nachlasse des ehrwürdigen Theologen unter Benutzung verwandter Quellen, handschriftlicher wie gedruckter, und mit freundlicher Beihilfe von nah und fern ein biographisches Denkmal für ihn aufzurichten. Das

Digitized by Google

Buch [1]) wird etwa gleichzeitig mit diesem Aufsatze erscheinen. Von einer eingehenderen Darstellung seines Lebensganges und Würdigung seines Lebenswerkes wird daher hier abgesehen. Es ist aber dem Verfasser der Lebensbeschreibung gütigst Raum gewährt für ein kleineres Randbild, das einen Blick in den theologischen Kreis der Studien und Kritiken um deren Geburtszeit eröffnet und Friedrich Lückes Gestalt im Vorgrunde und Mittelpunkte zeigt.

Nur in wenigen Strichen mag zuvor Lückes Anteil an der Entstehung der Studien und Kritiken angedeutet werden. Bekanntlich gehört er zu der Trias der Bonner Theologen — Gieseler, Lücke, Nitzsch —, die das Vorwort des ganzen Unternehmens vom 1. Juni 1827 mit den beiden eigentlichen Herausgebern, den Heidelbergern Ullmann und Umbreit, unterzeichnet haben und auf dem Titel der Zeitschrift während der ersten Jahrzehnte ihres Erscheinens als Mitherausgeber genannt stehen. Nach Ausweis des Briefwechsels unter den einzelnen Gliedern dieses Kreises, wie des Verlegers Friedrich Perthes erscheint jedoch Lückes Anteil weit bedeutender, als hiernach anzunehmen wäre. Schon 1826 teilte Perthes dem Freunde Twesten „Lückes Plan einer kritischen Zeitschrift im höheren Stile" zur Kenntnisnahme und Begutachtung mit [2]). Man wird dadurch erinnert, daß die persönliche Bekanntschaft zwischen Perthes und Lücke bei einem längeren Besuche geknüpft war, den jener im Sommer 1824 seinem Schwager Jacobi in Bonn abstattete. Noch nicht lange war die 1818 mit großen Hoffnungen von De Wette, Lücke und Schleiermacher in Berlin begründete Theologische Zeitschrift infolge der räumlichen Trennung der Herausgeber eingegangen und hatte eine von vielen Freunden wissenschaftlich theologischer Forschung schmerzlich empfundene Leere zurückgelassen. Es hat allen Anschein, daß damals in Bonn durch die Gespräche mit Lücke der erste Gedanke an eine solche Zeitschrift in Perthes erweckt ward, den er dann, wie aus seiner Lebensbeschreibung bekannt,

---

1) Friedrich Lücke, Lebens- und Zeitbild aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Von F. Sander. — Hannover bei Carl Manz. 1891.

2) Heinrici, D. August Twesten. Berlin 1889. — S. 422. Nach Versicherung des Herrn Herausgebers ist der Ausdruck wörtlich der Quelle entnommen.

Digitized by Google

im Sommer 1826 während eines gemeinsamen Badeaufenthaltes mit Umbreit näher besprach und ausgestaltete. Aber auch fortan bis zum wirklichen Hervortreten des ersten Heftes ist nicht Umbreit der treibende Mittelpunkt der Vorbereitungen; vielmehr zeigen sich Ullmann und Lücke als die eigentlichen Verfechter des Planes. Die beiden anderen Bonner wurden überhaupt erst durch Lücke angeworben. Im Februar 1827 trat sogar Umbreit „in prophetischer Voraussicht aller Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens“ ganz davon zurück. Ullmann schreibt am 16. Februar an Lücke: „Umbreit ist untreu geworden, wie er Ihnen selbst geschrieben hat. Daß ich an der Veränderung seiner Gesinnung über diesen Punkt gar keinen Anteil habe, wird er Ihnen auch gesagt haben. Wir haben uns verschiedentlich darüber gezankt. Nun mag es gut seyn.“ In diesem Augenblicke lag die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der neuen theologischen Vierteljahrschrift ganz bei Lücke. Er schrieb, wie Umbreit später bezeugt, diesem „einen gewaltigen Brandbrief, der ihn zu dem gefährlichen Geschäfte unmittelbarer Redaktion einer theologischen Zeitschrift von neuem entflammte“. Hierauf folgte die Verabredung einer Zusammenkunft der Bonner und der Heidelberger in Rüdesheim, die dort — im Ackermannschen Gasthause — um Ausgang des Monates April wirklich stattfand. Auch hier scheint Lücke, wenngleich die beiden Heidelberger die eigentliche Schriftleitung der Studien und Kritiken übernahmen, als der geistige Urheber der ganzen Idee und als Mittelpunkt der kleinen Tafelrunde anerkannt zu sein; wenigstens übertrugen ihm die Freunde, den Wortlaut der dort beratenen Ankündigung festzustellen. Sein Entwurf, sicherlich zuvor von den beiden Bonner Genossen gutgeheißen, gelangte gegen den 10. Mai an die Heidelberger, die nur noch einige Erörterungen über die äußere Seite des Planes hinzufügten. Den Rest des Monates verzehrte der Briefwechsel der Heidelberger mit dem Verleger, der einen Augenblick durch die Kunde von dem bevorstehenden Erscheinen einer verwandten Berliner Zeitschrift — der späteren Evangelischen Kirchenzeitung — stutzig geworden war. Am 1. Juni 1827 wurde das Lückesche Programm gedruckt, das daher auch diesen Tag als Datum trägt; am 14. konnten die Heidelberger Freunde Lücke die gedruckten

Blätter senden. Dieses Programm, nachher auf der Innenseite des Umschlages des ersten Vierteljahrsheftes wiederholt, wird für alle Zeiten ein beachtenswertes Bekenntnis der nach den Befreiungskriegen neuerwachten deutsch-evangelischen Theologie bleiben. Denn in der That „bekennen sich die Herausgeber zu dem einfachen biblischen Christentum in dem Sinne, daß sie es für das wahrhaftige Wort und Heil Gottes halten. Aber eben deshalb, weil sie in dem Evangelium das Wort der ewigen Wahrheit selbst anerkennen, sind sie fest überzeugt, daß dasselbe als Licht und Leben zugleich nicht weniger unsere Erkenntnis und Wissenschaft als unsern Glauben in Anspruch nimmt, und daß, so wenig es eine wahrhaft christliche Theologie ohne christlichen Glauben geben kann, ebenso sehr eine die edle Gottesgabe der Vernunft und Wissenschaft verachtende Theologie ein Unding ist. Vielmehr halten sie dafür, daß zumal in der evangelischen Kirche, welche ebenso wohl durch freie Wissenschaft als lebendigen Glauben geboren ist und besteht, alles wahre Gedeihen der Theologie davon abhängt, daß Glaube und Wissen in ihr sich befreunden und einander durchdringen, daß aber das wissenschaftliche Element nur in dem Maße fähig ist, sich mit dem religiösen innig zu verbinden, in welchem es, von allen äußeren Fesseln unabhängig, nur dem freien Gesetze der Wahrheit gehorcht. Nichts fürchte es weniger als die Höhen und Tiefen der Erkenntnis, wenn auch durch Zweifel der Weg dahin führen sollte, nichts aber scheue und fliehe es so sehr als auf der einen Seite die Knechtschaft des Buchstabens und aller falschen Autorität und auf der andern die Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des schwärmerischen Geistes“. — Durch dieses offene Bekenntnis glaubten die Herausgeber ihr Unternehmen bei allen denen rechtfertigen zu können, welche mit ihnen der Meinung waren, daß es in keiner Zeit, am wenigsten aber in der damaligen, der wahren Vermittelungen zu viele geben könnte. Im großen und ganzen hat das Vertrauen nicht getäuscht; aber gerade der Wortlaut dieses Manifestes hat doch auch bei anderen, welche die Herausgeber gern als Mitarbeiter haben wollten, wie z. B. Tholuck, der später seit 1832 wirklich mitgearbeitet hat, Bedenken erweckt. Die Bezeichnung der theologischen Gruppe, die um die Studien und Kritiken sich scharte,

als der der Vermittelungstheologen ist vorzüglich durch die im Jahre 1827 in 3000 Abdrücken verbreitete Ankündigung der Zeitschrift veranlaßt.

Naturgemäß mußten nach dem Erscheinen des Flugblattes die beiden eigentlichen Schriftleiter hervor und Lücke zu den beiden anderen Bonnern zurück ins zweite Glied treten. Dazu kam die im Nachsommer des Jahres 1827 stattfindende Übersiedelung Lückes von Bonn nach Göttingen, die ihm für einige Zeit die thätige Mitwirkung an dem schon so auf drei voneinander weit entfernte Orte — Heidelberg, Gotha, Bonn — angewiesenen Werke erschwerte. Doch lag ihm zunächst noch ein Geschäft von besonderer Wichtigkeit für das neue Unternehmen ob. Es galt, vor allen Schleiermacher und mit ihm seinen theologischen Lieblingsschüler August Twesten zu gewinnen, der eben dem Kreise der befreundeten Theologen durch den ersten Band seiner dogmatischen Vorlesungen sehr glücklich sich empfohlen hatte. Lücke galt diesen Männern gegenüber als der berufene Mittler. Zu Schleiermacher hatten ihn die Jahre von 1816—1818, besonders bedeutend durch das Jubiläum der Reformation und die Begründung der Union, die er in Berlin als Privatdozent und außerordentlicher Professor erlebte, in nahe, herzliche Freundschaft gebracht. Mit Twesten hatte er ein Jahr zuvor brieflich angeknüpft, als auf seinen und Nitzsch' Vorschlag die Bonner Fakultät dem Kieler Theologen für den ersten Band der Dogmatik die Würde des theologischen Doktors zuerkannte. Von Twesten liegt die vorläufige Zusage — vom 16. April 1827 — vor, in der er, bestätigend, was oben ausgeführt, den Plan der neuen Zeitschrift ausdrücklich als einen Plan Lückes und Ullmanns bezeichnet. Daß noch fernerhin der Verkehr mit Twesten zunächst durch Lücke ging, erhellt u. a. aus einer dringenden Bitte Ullmanns vom 14. Juni 1827 um weitere Schritte. Die späteren Antworten Twestens werden aber an die Redaktion abgegeben sein. Schleiermachers Antwort steht in einem Briefe, den schon Dilthey in dem bekannten Sammelwerke [1]) mitgeteilt hat. Hier nur die hergehörigen Sätze:

---

1) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV. Band. Vorbereitet von Jonas, herausgegeben von Dilthey. Berlin 1863. S. 387. — Ich teile die

„Göttingen thut eine neue Epoche im theologischen Studium not. Gott gebe, daß Sie die mit recht vollem Segen eröffnen! Ich schließe in diesen Wunsch das neue Journal mit ein, welches vielleicht durch diese Verpflanzung eine noch größere Bedeutung bekommt. Mich aber behandeln Sie dabei doch ein wenig eigen. Zum ersten Anfang wollen Sie einen Beitrag von mir haben, und damit soll ich abgefunden und abgekauft sein; Sie fürchten Sich ordentlich, es möchte mir schmecken, und ich möchte dann mehr geben wollen. Sein Sie aber nicht bange, ich will gar nicht überlästig sein. Nur wie ich Ihren Wunsch erfüllen soll, sehe ich gar nicht ab. — — Kommt mir nun eine Inspiration, so werde ich sie gewiß nicht von der Hand schlagen: aber rechnen Sie nicht auf mich und präcludieren Sie mich nicht ohne alles Restitutionsmittel wenn ich zum ersten Stück nichts bringen kann." Daß übrigens Schleiermacher hier nur scherzte und die Bescheidenheit des jüngeren Freundes in seiner Bitte, sowie den besonderen Wunsch, der Zeitschrift gerade beim Beginn etwas von der Hand des anerkannten Meisters mit auf den Weg geben zu können, nicht mißverstanden hatte, bewies er durch die berühmte Spende zum zweiten Jahrgange der Studien und Kritiken. Die beiden „Sendschreiben über seine Glaubenslehre an D. Lücke" sind wahre theologische Adelsbriefe für die Zeitschrift und für den namentlich bezeichneten Empfänger — wenn beide deren noch bedurften.

Lückes eigene schriftstellerische Mitarbeit an den Studien und Kritiken muß hier beiseite bleiben; sie ist viel zu umfassend und bedeutend, um nebenbei kurz abgethan zu werden. Aus anderen Gründen darf ihr in dem Lebensbilde nur begrenzter Raum gewidmet werden. Vielleicht haben die Studien und Kritiken noch einmal einen bescheidenen Platz für diesen ihren Mitbegründer übrig, damit ihm auch in der Hinsicht sein Recht widerfahre.

Hier folge nun das angekündigte Einzelbild, das uns den Mann inmitten seiner geistigen Welt und seines Umgangskreises vergegenwärtigt, wie er in den letzten Jahren seiner Bonner Wirksamkeit

---

wenigen Zeilen auch darum nochmals mit, weil ich in einer Kleinigkeit anders lese als der erste Herr Herausgeber.

und eben in dem Geburtsjahre der Studien und Kritiken lebte und strebte, — sofern die konstituierende Versammlung in Rüdesheim oder das Erscheinen des dort beschlossenen Programmes als Geburt der Zeitschrift bezeichnet werden darf. Willkürlich wenigstens ist die Zusammenstellung nicht, da der vorhandene Lückesche Briefwechsel jenes Jahres vielfach — so namentlich in Schleiermachers und Twestens oben angeführten Schreiben — bezeugt, wie beide Angelegenheiten ganz gleichzeitig die theologischen Gemüter bewegten.

Schrift oder Glaubensregel, — welcher von beiden gebührt das oberste richterliche Ansehen in der christlichen Kirche? Lessing, der zuerst diese Frage klar und bündig aufwarf, entschied sich für die Glaubensregel. Die Regula fidei, so erklärt er in der „Nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg“ (1778), d. i. der Inbegriff der Glaubensbekenntnisse oder Symbole der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche, ist nicht aus den Schriften des Neuen Testaments gezogen, sie war, ehe noch ein einziges Buch des Neuen Testaments da war, sie ist der Fels, auf welchen die Kirche Christi gegründet worden, und nicht die Schrift, — nicht Petrus und dessen Nachfolger. Die christliche Religion ist in den ersten vier Jahrhunderten aus den Schriften des Neuen Testaments nie erwiesen, sondern höchstens nur beiläufig erläutert und bestätigt worden.

Die kühnen Behauptungen des streitbaren Kritikers blieben schon bei seinen Lebzeiten nicht ohne Widerspruch. Namentlich trat ihm der besonnene Göttinger Forscher Franz Walch mit der „Kritischen Untersuchung vom Gebrauche der Heiligen Schrift unter den alten Christen der vier ersten Jahrhunderte“ (1779) entgegen, womit er des Jenensers Immanuel Walch für ihre Zeit verdienstliche Studien über das apostolische Symbolum und dessen Entstehung (1772) brüderlich ergänzte. Man ersieht aus Lessings nachgelassenen Entwürfen und Bruchstücken, daß er Franz Walchs Einwürfen gegenüber das Zurücktreten der Schrift hinter die Glaubensregel auf die ersten drei Jahrhunderte, die Zeit bis zur Kirchen-

versammlung zu Nicäa, einschränkte. Aber den eigentlichen Kern seiner Behauptung hielt er aufrecht, und zum vollen Austrage konnte damals der Streit wegen des frühen Abscheidens dessen, der ihn erregt hatte, nicht gelangen.

Ein Nachspiel erlebte er in der Bonner Fehde zwischen dem Professor der Philosophie Ferdinand Delbrück und den dortigen Theologen Johann Christian Wilhelm Augusti, Gottfried Christian Friedrich Lücke, Karl Immanuel Nitzsch, Karl Heinrich Sack. Dieser Streithandel gab unmittelbar den zunächst beteiligten Bonner Theologen und mittelbar der gesamten Theologie des wiedergeborenen evangelischen Deutschlands, die damals um Schleiermacher sich scharte, erwünschten Anlaß, ihre Stellung zur Heiligen Schrift, zumal Neues Testamentes, gründlicher zu untersuchen und umfassender darzulegen, als bisher im allgemeinen geschehen war.

Die junge Bonner evangelisch-theologische Fakultät — jugendlich auch durch das Alter der Mitglieder, von denen nur der gelehrte Augusti (geboren 1771) die Grenze der juventus im römischen Sinne überschritten hatte — stand „im Doppelkampfe gegen die Vernünftler und die Frömmler“ der Zeit [1]). Doch war zunächst der Gegensatz gegen die ungeschichtliche Willkür und die unbiblische Oberflächlichkeit des Rationalismus der schärfere. Ehrlicher Rückgang von den Abstraktionen des 18. Jahrhunderts auf den lebendigen Kern des geschichtlichen Christentumes und damit auch auf die klassischen Quellen des positiven Christentumes in der Heiligen Schrift, — das gehörte als wesentliches Stück zu dem einigenden Programme dieser Theologie, unter deren Vertretern freilich niemand daran dachte, den unkritischen Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker wieder hervorzusuchen, von dem das 18. Jahrhundert sich losgesagt hatte. Die der herrschenden Richtung geläufigen Anklagen des Mystizismus und Pietismus, die damals nach der allgemeinen Schätzung für weit kränkender galten als heute, blieben ihr nicht erspart und wandten ihr manche Gemüter ab, die man ungern sich

1) Augusti im Sendschreiben vom 26. April 1826. — Delbrück, Christentum, II, S. 209.

entfremdet sah. Um so größer die Freude, daß der namhafteste Vertreter der Philosophie an der Bonner Hochschule als Bundesgenoß in dem schweren Kampfe, namentlich nach der Seite der Vernunftanbeter, gelten durfte.

Ferdinand Delbrück (geboren in Magdeburg 1772) hat nicht unglücklich sich selbst als einsamen Denker bezeichnet [1]). Vom philologischen Studium und vom höheren Schulwesen aus, dem er in Königsberg (1808—1816) und Düsseldorf (1816—1818) auch als Schulrat gedient hatte, war er zuerst nebenamtlich in Königsberg und dann im Hauptberuf als evangelischer Vertreter der philosophischen Studien in Bonn zur Universität gelangt. Er hatte sich keiner der bestehenden Schulen oder Richtungen anschließen mögen und doch an allem, was ihm zur Belehrung sich darbot, wie der Platonische Sokrates geklopft, um am Klange des Metalles Echtheit zu prüfen. Am meisten zog ihn unter den Alten Platons Tiefsinn und die fromme Inbrunst Antonins an, unter den Neueren Franz Hemsterhuis durch die Verbindung des Platonischen Schwunges mit Aristotelischer Nüchternheit. Vorzugsweise galt sein Nachdenken den tiefen Zusammenhängen zwischen der Poesie und der Philosophie. Sein „Gastmahl; Reden und Gespräche über die Dichtkunst" (1809) war in jener Zeit berühmt; man bewunderte an dieser Schrift in Sprache und Ansicht den griechischen Sinn und Geist. Vor einer gewählten Versammlung hielt er Winter 1811 zu 1812 im Schlosse zu Königsberg eine Reihe ästhetischer Vorträge. Die ernsten Männer waren hingerissen und krönten den Redner zum Schlusse mit dem Lorbeer unter Überreichung eines enthusiastischen Gedichtes, dessen Urheber Max von Schenkendorf einer der Zuhörer gewesen war. „Den heilgen Lorbeer reichet ihm die Kunst", so sang er, „wie zieret der bescheidne Mann den Kranz!" Im ganzen blieb er stets — um in seiner strengdeutschen Sprache zu reden — ein Wahlforscher (Eklektiker), der freilich nicht oben abschöpfte, sondern tief einzudringen bemüht war und, was er seinem Geiste Verwandtes ergrub, nicht äußerlich annahm, sondern seiner starken Sonderheit innig einzuimpfen wußte.

1) Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen. IV, 367.

Die Deutung tiefsinniger Dichtwerke war eines seiner Lieblingsgeschäfte. Vertrauter persönlicher Verkehr mit dem greisen Klopstock, dem er während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Hamburg durch Empfehlung seines verehrten Magdeburger Lehrers, des Konsistorialrates Gottfried Benedikt Funk, nahegetreten war, gab zu dieser Neigung den Anstoß. Seinen Kommentar zu Klopstocks Oden würdigte der Altmeister selbst einer anerkennenden Besprechung in der Hamburger Zeitung. Zahlreiche weitere Besprechungen von Dichtwerken Goethes, Schillers, der Romantiker erschienen in Zeitschriften. Delbrück sah eingestandenermaßen weniger darauf, was die Dichter selbst darzustellen beabsichtigten, als darauf, was der göttlichen Gnade gefallen hatte, in solchen Spielen der Phantasie, des Witzes und der Laune von geheimer Weisheit enthüllen zu wollen. Nach Goethes Zeugnisse bewies er sich darin als einen der geistreich nachspürenden Männer, die in das Angedeutete, Verschwiegene, Geheimnisvolle dergestalt eindrangen, daß sie den Dichter selbst in Verwunderung setzten [1]). Aber in dieser wahlforschenden Weise hatte er auch allmählich einen herben Ton gegen solche angenommen, deren Werke seinen höchsten Lebenszielen abgewandt oder gar seinem Streben feindlich im Wege zu sein schienen.

Im Jahre 1822 begann Ferdinand Delbrück unter der vielversprechenden Aufschrift „Christentum“ öffentlich Rechenschaft abzulegen von seinem Bemühen, die ihm durch Überlieferung oder Forschung über religiöse Gegenstände zuteil gewordenen Einsichten und Überzeugungen zu ordnen und, soweit es geschehen kann, zu einem Ganzen zu verbinden. Die beiden ersten, damals erscheinenden Bücher umfassen neunzig Abschnitte, die einzeln oder in kleineren Gruppen fast selbständige Ganze bilden und nur lose unter die beiden leitenden Gesichtspunkte der christlichen Angeltugenden und der christlichen Glaubenslehren zusammengefaßt sind. Viele tiefsinnige Betrachtungen, anknüpfend an das Edelste, was Dichter, Weise, Seher im Altertume wie in den christlichen Jahrtausenden geredet haben; ein warm entschiedenes Bekenntnis zum geschicht-

---

1) Nicolovius, Ferdinand Delbrück, ein Lebensumriß. Bonn 1848. S. 34.

lichen Kerne des Christentums; offene Anerkennung auch der mystischen Tiefen in der Religion: diese Grundzüge mochten noch immer die theologischen Freunde und Amtsgenossen verwandtschaftlich anmuten. Doch dem gegenüber macht sich auch manches Eigenartige geltend, was mit der vorsichtigen und kritisch bedachtsamen, aber ehrlichen Erneuerung der reformatorischen Theologie, wie diese Männer sie beabsichtigten, nicht verträglich war. Dahin gehört namentlich auf der einen Seite im Widerspruche gegen die Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung, die fast geradezu mit der Alleinslehre des Pantheismus zusammengeworfen wird, eine Betonung der menschlichen Willensfreiheit, welche die Liebe Gottes in dem Maße ihrer Wirkungen von der Liebe des Menschen abhängig macht, — und mit Berufung auf Lessings Vorgang eine Bevorzugung der Glaubensregel oder vielmehr des damit ohne weiteres gleichgesetzten apostolischen Bekenntnisses als maßgebender Urkunde des Christentumes, die mit der Lehre der Reformatoren vom Ansehen der Heiligen Schrift in bewußten und ausgesprochenen Gegensatz tritt.

Es ist schon zu vermuten und überdies später ausdrücklich bezeugt [1]), daß fortan ein unbefangenes, fröhliches Zusammengehen beider Teile nicht mehr gelingen wollte. Doch blieb einstweilen die Spannung noch unausgesprochen im Gefühle, ohne das beiderseits wertgehaltene amtliche und gesellige Verhältnis zu erschüttern und mannigfach anregenden Austausch im einzelnen zu verhindern, — bis die kritische Aufrichtigkeit Delbrück zu einer förmlichen Absage drängte.

Schon der Anlaß, den er dazu benutzte, ist bemerkenswert. Augusti gab im Jahre 1821 Melanchthons Loci theologici gerade in dem Jahre und Monate, worin dieses Werk vor dreihundert Jahren zuerst die Presse verlassen hatte, treu nach dem Urdrucke der ersten Ausgabe wieder heraus und empfahl im Vorwort aus aufrichtiger Bewunderung des Meisterwerkes, wenngleich mit der rednerischen Übertreibung des humanistischen Gelehrtenlateins, der

1) Sack, Nitzsch und Lücke, Über das Ansehen der Heiligen Schrift, S. 1.

studierenden Jugend dessen fleißige Lesung. Er wünschte, es möchte ihr dies Buch werden, was Tertullians Werke nach der bekannten Erzählung dem Cyprian einst waren, die dieser mit den Worten zu heischen pflegte: Da magistrum! Auch Delbrück griff, von dieser Lobpreisung angelockt, nach dem Buche, den Hauptstücken, wie er sagt, des Philippus; aber seine Hoffnung wurde dergestalt getäuscht, daß er am Schlusse der Lesung bestürzt sich gestand, kaum mit gutem Gewissen Mitglied der protestantischen Kirche bleiben zu können, wenn ihr dieses Werk Melanchthons wirklich als das gälte, wofür der Herausgeber es erklärte: als lautere Quelle und kurzer, zuverlässiger Inbegriff der echten, gediegenen, christlichen und evangelischen Gottesgelehrsamkeit. Die Wichtigkeit des Gegenstandes trieb ihn zunächst innerlich gegen Melanchthon und dessen neuen Lobredner in den Kampf, der, als er die späteren Bearbeitungen der Hauptstücke von 1535 und 1543 zurate zog, bald sich schlichtete, bald von neuem heftiger entzündete. Daraus entstand der zweite Teil des „Christentums“ mit der besonderen Aufschrift: „Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer; eine Streitschrift“, der im April 1826 erschien. Er verfehlte nicht, im evangelischen Deutschland peinliches Aufsehen zu erregen. Auf katholischer Seite dagegen kam ihm eine gewisse Sympathie entgegen, die freilich weniger auf positive Übereinstimmung in den wirklichen Ergebnissen, als auf die Freude an Delbrücks Widerspruche gegen die beiden Grundsätze des geschichtlichen Protestantismus vom allein rechtfertigenden Glauben und vom obersten richterlichen Ansehen der Schrift sich gründete.

Aus dem gesamten Inhalte der Melanchthonischen Hauptstücke hebt Delbrück vier der vornehmsten, in ihnen enthaltenen Lehren hervor, um gegen sie seine Bedenken zu richten; sie sind: 1) Verhältnis des christlichen Glaubens zum Wissen; 2) Ansehen und Auslegung der Heiligen Schrift; 3) menschliche Willensfreiheit und göttliche Weltregierung; 4) Zustand der Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der guten Werke. Schon in der ganzen Anordnung des Buches spricht sich aus, daß unter diesen Punkten der zweite und dritte, der Widerstreit gegen die unbedingte Vorherbestimmung des Men-

schen, wie sie Melanchthon im Anfange seiner theologischen Lehr- und Schriftthätigkeit, namentlich in der ersten Ausgabe seiner Loci, lehrte, und gegen das von ihm und der gesamten evangelischen Theologie behauptete oberste und unbedingte richterliche Ansehen der Schrift dem Verfasser zunächst am Herzen liegen. Jener — der Vorherbestimmungslehre — widmet er eine umfassende Einschaltung und dieser eine besondere Zugabe, die zusammen die größere Hälfte des Bandes ausmachen. Jene Einschaltung kündigt der Verfasser mit folgender Bemerkung an: „Die im dritten Abschnitt von mir bekämpfte Lehre von Vorherbestimmung, Knechtschaft des Willens, unabänderlicher Notwendigkeit, drohet am Anfange des vierten Jahrhunderts unserer Kirche, in der Theologie mit eben der Anmaßung auftreten zu wollen, wie im Anfange des ersten; nicht wie damals unter der vermeintlichen Schutzherrschaft eines Apostels, sondern unter der wirklichen eines Philosophen. Dieses hat mich bewogen, über Spinozas Sittenlehre eine Reihe Bemerkungen einzuschalten, die zum Verständnisse und zur Würdigung derselben beitragen sollen.“ Man erkennt aus diesen Worten leicht, daß die Spitze der kritischen Waffe in diesem Stücke gegen Schleiermacher zielt, und der Verlauf der Darstellung bestätigt dies, obzwar im zweiten Teile des Christentums dieser Name nicht genannt, sondern nur am Schlusse des ungenannten (aber inzwischen längst bekannten) Verfassers der Reden über die Religion berühmte Huldigung an Spinoza angezogen und bemängelt wird. Wie aus diesem Anfange ein Streit wider den großen Berliner Theologen und Philosophen erwuchs, der nach einem brieflichen Vorspiele noch 1827 im dritten Bande [1]) des Christentums zum vollen Ausdrucke kam und im Jahre 1837 in einem „Beitrage zur gerechten Würdigung des verewigten Schleiermacher“ nachtönte, mit dem Delbrück die Schärfe der Bestreitung, die jener noch auf dem Todeslager schwer empfunden hatte, nachträglich zu mildern suchte: — das darf, um der

1) Christentum; Betrachtungen und Untersuchungen von Ferdinand Delbrück. — Teil III, enthaltend: Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre nebst einem Anhange über verwandte Gegenstände. Bonn 1827.

Hauptsache den Platz frei zu halten, hier nur angedeutet werden. Es böte würdigen Stoff für einen eigenen Aufsatz dar. Nur das eine muß noch hervorgehoben werden, daß Delbrück nach seinem wiederholten Bekenntnisse [1]) selbst eine Zeit durchlebt hatte, in der er durch die unvergleichliche Bündigkeit und die edlen sittlichen Früchte der Alleinslehre, namentlich bei seinem verehrten philosophischen Kaiser, selbst bezaubert und ihr ergeben war, bis er — nicht durch die Heilige Schrift, die ihn mit ihren schwankenden Aussprüchen hier im Stiche ließ, sondern — durch das lebendige Bekenntnis der apostolischen Kirche die Versuchung überwinden lernte.

Auch in dem zweiten Abschnitte, der vom Ansehn und von der Auslegung der Heiligen Schrift unmittelbar und ausdrücklich handelt, muß, gebotener Kürze halber, der Kern sorgfältig ausgeschält werden, so viel teils Ansprechendes, teils Herausforderndes und Seltsames die Hülsen im einzelnen auch bieten! Die eigentliche Bestreitung Melanchthons muß unberührt bleiben und kann es ohne Schaden, da heute kaum noch irgendwo Zweifel obwaltet, daß gegenüber der reformatorischen Lehre von der Schrift, namentlich wie sie bei dem Lehrer Deutschlands schulmäßig geformelt vorliegt, Lessings Einwurf [2]) gilt: „Die christliche Religion war, ehe eine Bibel war. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zustande kam.“ Nur die Frage konnte im 19. Jahrhundert noch thatsächliches Gewicht haben, welche Folgerung aus dieser geschichtlichen Wahrheit für das fortdauernde Ansehen der Heiligen Schrift in der Kirche und Theologie zu ziehen wäre.

Hierüber müssen wir Delbrücks Ansicht etwas ausführlicher uns sagen lassen.

Religion ist ihm [3]) „ein Inbegriff von Satzungen über die Beziehungen zwischen der Gottheit und den Menschen und über das

---

1) Christentum III, S. 134 ff.
2) Axiomata V, VI.
3) Christentum III, S. 47.

Verhalten, welches diese gegen sie zu beobachten haben". Das Christentum wird durch eine Anzahl besonderer Satzungen von Anbeginn bis heute von den übrigen Religionen des Erdbodens unterschieden, und diese — im apostolischen Bekenntnis enthaltenen — Satzungen sind auf der anderen Seite allen christlichen Bekennungen gemein. Delbrück faßt sie [1]), wie folgt, kurz zusammen: „An der Spitze der Dinge steht ein heiliger Urgeist von unendlicher Macht und Weisheit, welcher Himmel und Erde erschaffen hat und die Welt regiert. — Zu unserer Entsündigung hat sich der Unendliche geoffenbart in der Person Jesu Christi, den wir als ein Urwesen anzubeten haben, in welchem die Gottheit vermenschlicht erscheint und die Menschheit vergöttlicht. — Der mit beiden persönlich verbundene heilige Geist ist stets wirksam zur Erbauung der Gläubigen, welche in dem Maße, als sie jener (seiner?) Einwirkung Raum bei sich geben, mit sich selbst und untereinander einiger werden und mehr erfüllt mit Liebe zu Gott, mit Vertrauen auf seine Gnade und mit zuversichtlicher Hoffnung auf persönliche Fortdauer nach dem Tode in einem beseligend fortschreitenden ewigen Leben. — Mit diesen Satzungen im Kopfe und im Herzen vermag der Mensch zur höchsten Tugend und Weisheit zu gelangen. Ohne sie bleibt er in den wichtigsten Dingen vor dem gröbsten Irrtum nicht gesichert. Wohin daher jene Satzungen gedrungen sind, ist eine Kraft ausgegangen, selig zu machen, die daran glauben. — Jene apostolischen Satzungen verhalten sich zu jedem christlichen Lehrbegriffe wie des Euklides Ursätze zu jedem Lehrbegriffe der Geometrie. — Wer jene Ursätze leugnet, für den giebt es keine Geometrie, so wie es für den kein Christentum giebt, der diese apostolischen Satzungen nicht anerkennt." Nur daß in der Mathematik die Gewißheit keine Grade zuläßt, während in der Religionslehre viele abgeleitete Sätze einen höheren oder geringeren Grad der Zuverlässigkeit annehmen können, und die heiligen Grundwahrheiten in jeder Seele sich besonders und eigenartig gestalten. Die drei Gebiete des Glaubens oder der Offenbarung, des Wissens oder der Philosophie und des Zweifelns oder Suchens sind wie drei einmittige Kreise, deren

1) Christentum II, S. 5.

innersten Kern der Glaube ausmacht. — Die Offenbarung nun, an die dieser Glaube sich hält, war, wie Delbrück einräumt, im Alten Bunde, den er nicht nach Paulus mit Abraham, sondern mit Mose beginnt, von Haus aus mündlich und schriftlich. In den zwei steinernen Tafeln, in den scharf begrenzten Satzungen des Gesetzes, in den urkundlichen Geschichten, in den Verheißungen und Drohungen der Propheten ist sie, ganz wie Gott sie den Propheten in den Mund legte, unverändert aufs Pergament übergegangen. „Als aber die Zeit erfüllet war, erschien Christus, um an Stelle des Alten Bundes einen Neuen zu stiften. Was bewog ihn, dem Beispiele Mosis und der Propheten entgegen, kein von ihm selbst schriftlich verfaßtes Denkmal seiner Stiftung zu hinterlassen?"

In der Antwort, die hierauf der Verfasser giebt, beruft er sich hinsichtlich des Vorzuges, den er der mündlichen Rede vor dem schriftlichen Worte einräumt, auf das Urteil des Platon. Offenbar hat er dabei vorzüglich die berühmte Stelle des Phaidros vor Augen, wo Sokrates im belehrenden Mythos den ägyptischen König Thamus die Erfindung des Theuth, die Buchstabenschrift, auf ihren wahren Wert prüfen läßt. Das geschriebene Wort ist auch nach Delbrück leblos, unfähig lebendiger Entwickelung; es trifft, losgelöst von der weisen Wahl des Urhebers, unterschiedslos auf den Empfänglichen wie auf den Verständnislosen. „Der Gott aber, der sich in Christi Person offenbart, ist ein Gott der Liebe, der Gnade und des Trostes, ein Gott, der sein Antlitz nirgend herrlicher leuchten läßt als in dem sanften Flusse eines tugendhaften Menschenlebens. Welche Schriftzüge vermöchten diesen Gott zu schildern?" Auch hierin war der göttliche Meister seinen Jüngern Vorbild. „Er sprach nicht zu ihnen: Sorget nicht, was und wie ihr schreiben sollet; sondern er sprach: Sorget nicht, was und wie ihr reden sollet; es soll euch zu derselben Stunde gegeben werden. Und wenn in rechter Stunde der heilige Geist die Gläubigen ergriff: so nahmen sie nicht Rohr und Tafel zur Hand, um zu schreiben, sondern sie fingen an, mit Zungen zu reden und zu weissagen." Fast klingt es, als ob die nur dem Namen nach bekannten unter den unmittelbaren Jüngern des Herrn, die uns nichts Schriftliches hinterließen, bei Delbrück am höchsten, dem Meister am

nächsten zu stehen kommen. Aber auch bei den andern, den bekannteren Säulenaposteln, sucht er nachzuweisen, daß sie nur zögernd und mit zurückhaltender Scheu dem Papiere anvertrauten, was sie Heiliges in ihren Herzen bewahrten. Der Schluß des vierten Evangeliums, unbedenklich dem Johannes zugeschrieben, der Schluß des zweiten und dritten Briefes Johannis, die Klage im Hebräerbriefe (V, 11) über die große Schwierigkeit schriftlicher Verständigung müssen ihm dabei dienen. Darum kündigt auch einzig die Offenbarung Johannis in jenem alttestamentlichen Sinne sich selbst als von Gott eingegeben an und „Paulus bei dem Ausspruche über die ganze von Gott eingegebene" Schrift (2 Tim. III, 16), denkt offenbar nur an die heiligen Bücher des Alten Testamentes!" „Unzweifelhaft kam durch den steten Einfluß des heiligen Geistes in das gesamte Dichten und Trachten der Apostel eine Begeisterung, welche ihr Leben in immerwährenden Gottesdienst verwandelte. Ob aber jene Begeisterung bei ihren schriftlichen Mitteilungen ebenso wirksam gewesen wie bei den mündlichen, läßt sich fragen. — Wie es sich indessen hiermit auch verhalte, so viel ist ausgemacht, daß die apostolischen Sendschreiben alle ohne Ausnahme auf mündlicher Überlieferung fußen, überall persönliche Verhältnisse berücksichtigen und vollständig nur denen verständlich waren, an die sie sich richteten. — — Die Schwierigkeiten, zu einer gründlichen Einsicht in die Schrift des Neuen Bundes zu gelangen, welche, wie wir (aus manchen Andeutungen) sehen, schon zu der Apostel Zeit groß waren, haben sich im Laufe der Zeit so vermehrt, daß sie fast unüberwindlich geworden. Über die Ursachen hiervon möge, wer sie nicht aus eigener Erfahrung kennt, bei Ernesti sich belehren, einem Manne, dessen Urteil über diese Dinge von großem Gewichte ist. Dieser wird ihn überzeugen, daß zu einem probehaltigen Ausleger der neutestamentlichen Bücher Geistesgaben und Wissenschaften erfordert werden von einer Beschaffenheit und in einem Umfange und in einer Mischung, wie man sie nur höchst selten bei wenigen erlesenen Geistern des ersten Ranges antrifft."

Demgemäß vernimmt man in den Anfangsworten des Evangeliums Lukas nicht die Sprache eines Hochbegeisterten, sondern eines Besonnenen, welcher nach menschlicher Weise mühsam Ge-

prüftes und Erforschtes aufzeichnet. Der zweite Brief Petri bemängelt frei und offen die Schwierigkeit der Paulinischen Darstellung, die schon damals zu Mißverständnissen und Mißdeutungen Anlaß gab (III, 16); und des Paulus Bannfluch über die Irrgeister im Beginne des Briefes an die Galater gilt nicht denen, die dem Lehrinhalte dieses Briefes entgegentraten, sondern denen, die das früher von ihm mündlich verkündigte Evangelium verfälschten. So tritt überall das geschriebene Wort im Neuen Bunde als etwas Abgeleitetes, Gelegentliches, als ein Notbehelf hinter der mündlichen Predigt des Evangeliums weit zurück. Der mündlichen Verkündigung des Evangeliums ist ewige Dauer verheißen und verbürgt von ihrem Urheber; nicht der schriftlichen. Gewiß haben die heiligen Verfasser nicht geahnt, daß ihre Schriften auf spätere Geschlechter kommen sollten. Sie hofften auf die baldige Wiederkunft Christi und rechneten auf keine längere Dauer des damaligen Weltlaufes. Der Gedanke an die Nachwelt war ihrer Seele fern!

Zwar auch die Schrift ist eines der köstlichsten Geschenke der göttlichen Vorsorge: wertvoll gerade wegen ihrer auf die Mannigfaltigkeit des Lebens eingehenden, bunten Fülle für die Erbauung in den verschiedensten Lebenslagen, wertvoll auch als Antrieb und Erweisquelle für das religiöse Nachdenken in Fragen, die außerhalb der inneren Kreise des eigentlichen Glaubens und Wissens liegen. Um aber den Lehrinhalt der Bibel auszumitteln, bedarf es der gründlichsten sprachlichen, geschichtlichen, philosophischen Vorbildung und Forschung. Ohne diese Hilfsmittel und ohne deren gewissenhafte Anwendung sich in zweifelhaften Glaubensfällen der Schrift anzuvertrauen, scheint Delbrück höchst mißlich; nicht nur mißlich, sondern widersinnig, in solchen Fällen sich verlassen zu wollen auf einzelne aus ihrem Zusammenhange gerissene Sprüche der Bibel. — Kurz, wer das Schriftwort des Neuen Bundes zur höchsten Erkenntnisquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge nicht sein will und überdies noch für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christentum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt.

Was nun die Schrift nicht sein konnte noch wollte, nämlich beweiskräftige Urkunde der christlichen Ursätze und Ursatzungen, das war der alten Kirche und sollte auch uns noch sein die apostolische Glaubensregel. Jener Ausspruch des Paulus an die Galater über die Unverbrüchlichkeit seines Evangeliums läßt nach Delbrück für uns nicht füglich eine andere Auslegung zu als diese: „Jede aus der Schrift gezogene Lehre, welche den in der apostolischen Glaubensregel enthaltenen Grundwahrheiten widerspricht, ist verwerflich; verwerflich, gesetzt auch, daß sie wirklich in der Schrift enthalten wäre und nicht erst durch ungeschickte Auslegung in sie hineingetragen worden."

Man fragt billig nach den Gründen, auf die eine so kühne Behauptung sich stützt. Daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften die evangelischen Grundlehren als etwas unmittelbar und durch sich selbst Gewisses bereits voraussetzen und keineswegs erst durch ihre Schriften feststellen wollen, wird kaum jemand bezweifeln. Aber woraus folgert Delbrück, daß diese Grundlage von ursprünglicher, unmittelbarer Gewißheit in dem Wortlaute des apostolischen Symbolons zu erkennen und darin noch heute vorhanden ist? Er versucht den Beweis auf zwiefachem Wege zu führen, mittelbar aus allgemeinen Erwägungen und unmittelbar durch eingehende Prüfung der Aussagen über die Glaubensregel, welche bei den älteren Kirchenvätern sich finden.

Daß die Apostel einen festen Kern der christlichen Grundlehren als vorhanden voraussetzen, scheint ihm aus den angeführten und vielen anderen Schriftstellen hervorzugehen. Daß dieses Feste und Unverbrüchliche auch als buchstäblich abgeschlossene Formel schon damals bestanden und in der Kirche fortbestanden haben muß, diese nicht unanfechtbare Besonderung jenes in seiner Allgemeinheit unzweifelhaft richtigen Gedankens schiebt sich ihm unmerklich ein. Wie das in seinem eigenen Innern zusammenhängt, das zeigen uns wiederholte unwillkürliche Bekenntnisse und Ergießungen. „Was der hier aufgestellten Würdigung der Schrift und ihres Verhältnisses zur Glaubensregel das Wort redet" — so lesen wir [1]) —,

---

1) Christentum II, S. 29.

„ist, daß wer sich in Behandlung der religiösen Angelegenheiten durch die Grundsätze, auf denen sie ruht, leiten läßt, seiner wissenschaftlichen Forschung freien Spielraum lassen kann, ohne seinen Glauben zu gefährden. Hat doch ein solcher die Hauptwahrheiten, von denen die Ruhe seiner Seele, sein jetziges und künftiges Heil abhängt, einmal für immer in Sicherheit. Fest und unerschütterlich bleiben diese bei ihm, wie auch die Schriftauslegung wanke. Die Einwürfe, welche man gegen die Bibel erhoben hat und zu erheben fortfährt, sind ihm willkommen, weil sie sein Nachdenken lehrreich beschäftigen, ohne sein Herz zu beunruhigen, wenn er sie nicht widerlegen kann." Gesetzt auch die Kühnheit der modernen Theologen endete damit, die Echtheit aller biblischen Bücher zweifelhaft zu machen, was kümmert es ihn? Die Bibel hört darum nicht auf, der Bücher Heiligstes zu sein, so wenig Iliade und Odyssee aufhören, der Gesänge schönste zu sein, welche Meinung man über ihren Ursprung und Verfasser hege. „Wer dagegen der Glaubensregel entweder gar kein Ansehen zugesteht oder sie der Auslegung der Schrift unterordnet und sich an diese in Erforschung der heiligen Wahrheiten allein hält, hat nur die unglückliche Wahl, entweder seinen Glauben unaufhörlichen Erschütterungen preiszugeben oder seine wissenschaftliche Unbefangenheit in Erklärung der Schrift aufzuopfern." Wohin das führte, das lag nach des Verfassers Ansicht in der zu seiner Zeit herrschenden, alles Maß übersteigenden Verwirrung der evangelischen Kirche jedermann vor Augen! Aber sicher und zufrieden fühlt er selbst sich inmitten dieses Wirrsals und Getümmels hinter den Zinnen seiner von Lessing ihm erbauten Burg! — Fast triumphierend schreibt er: „Was mir im Laufe meines schon ziemlich vorgeschrittenen Lebens jene Überzeugungen immer teurer gemacht hat, ist dieses, daß sie mich in den Stand setzten, die theologischen Bestrebungen von Anbeginn der Christenheit bis heute, wie mir schien, gehörig zu würdigen, jeder Partei ihr Recht widerfahren zu lassen und bestimmt die Linien anzugeben, diesseit und jenseit welcher sie fehlten. Wenn ich von meinem Standpunkte aus je zuweilen hinausschaute auf das Getümmel, welches die Kampfplätze der Zeitgenossen darbieten, und mich stark genug fühlte, mit dem Schilde der Glaubensregel

in der Linken und mit dem Speere der Philosophie in der Rechten die zudringlichen Schriftgelehrten allzumal von mir abzuwehren und in die Flucht zu schlagen, nicht nur die sogenannten erleuchteten, die unter dem Banner der Schrift meinem Glauben, sondern auch den sogenannten strenggläubigen, die unter dem Banner der Schrift meiner Philosophie zu nahe treten: so begegnete mir wohl zuweilen — ich leugne es nicht —, in der Freude meines Herzens jenes alten Dichters siegesfrohe Worte anzustimmen:

„Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios, passimque videre
Errare atque viam palanteis quaerere vitae!"

Er hütet sich wohl, den Dichter zu nennen; denn der Epikureer Lukrez muß jedem, der ihn kennt, hier fremder aufstoßen als Saul unter den Propheten.

Was könnte Delbrück der Kirche Besseres wünschen, als sich gleich ihm auf diese feste Burg zurückzuziehen: unbedingtes richterliches Ansehen der Glaubensregel und in dem, was über sie hinausliegt, Freiheit der Forschung. Wunderbar freilich schickt sich dazu ein anderer Vorschlag, den er im Anschluß an Johannes von Müllers Urteil über die Konstanzer Kirchenversammlung und an Justus Mösers Unterscheidung zwischen wirklichem und förmlichem Rechte „unseren würdigen Gottesgelehrten zur Beherzigung in geziemender Verehrung vorlegt". Johannes von Müller hatte es dem Konzil hoch angerechnet, ein Dekret gegeben zu haben, wodurch, wenn es auch nur bisweilen erfüllt worden wäre, die übrigen und nachmaligen Übel verbessert werden konnten: daß nämlich eine solche Versammlung alle zehn Jahre gehalten werden sollte. Zwar wären sie hierdurch wohl zu gemein geworden. Wenn man aber das dreißigste oder fünfzigste Jahr bestimmt hätte, so konnte die Kirche des Vorteiles genießen, in Vervollkommnung fortzuschreiten, und die überaus große Gefahr vermeiden, endlich außer allem Verhältnisse zu sein mit neueren Umständen der Weltverfassung. Delbrück meint im Anschlusse daran, es werde dem Gedeihen einer protestantischen Landeskirche förderlich sein, wenn man bei unverrückter Festhaltung der apostolischen Glaubensregel auch über untergeordnete Punkte

der Lehre mit strenger Beobachtung gesetzlich bestehender Formen nach Ablaufe jedes Menschenalters Vereinbarungen treffe, was für die Dauer des nächsten als Kirchenglaube gelten solle zum Unterschiede von den absonderlichen Lehrmeinungen. Dergleichen Lehrmeinungen neben den öffentlich anerkannten Lehren in der Kirche vorzutragen, soll aber nach seinem Vorschlage gestattet sein, wenn man sich bescheidet, sie eben als Lehrmeinungen vorzutragen; auch mögen sie immerhin von den Vereinbarungen abweichen. Nur den Grundsatzungen in der Glaubensregel dürfen solche Lehrmeinungen nicht widerstreiten; den Grundsatzungen, deren wissenschaftliche Bestreitung nur außerhalb der Kirche zulässig sein darf.

Dieser „spähentlichen“ (spekulativen) Begründung und Ausprägung seines Hauptgedankens fügt Delbrück im sechsten und letzten Abschnitte des Bandes noch den Versuch eines geschichtlichen, unmittelbaren Quellennachweises hinzu. Wie er dabei verfährt, kann und braucht hier nur kurz angedeutet zu werden. Aus Irenäus, Klemens von Alexandrien, Tertullianus, Origenes führt er die bekannten Stellen ausführlich an, in denen diese Lehrer der alten Kirche, zumeist im Kampfe mit den Häretikern, die Festigkeit der apostolischen Lehrüberlieferung in der Kirche und namentlich in den Gemeinden unmittelbar apostolischer Gründung behaupten und in kurz und knapp zusammengefaßten Lehrsätzen die s. g. Glaubensregel darzustellen versuchen. An den nahverwandten Stellen, die in ganz gleicher Weise das Ansehen der apostolischen und evangelischen Schriften betonen und verwerten, geht er vorüber. Daß bei wesentlicher Übereinstimmung der von ihm angeführten Glaubensregeln im Inhalte diese nicht nur bei verschiedenen Verfassern, sondern auch bei einem und demselben Verfasser in Form und Umfang voneinander mehr oder weniger abweichen, bemerkt er. Aber diese Wahrnehmung stört seine Zuversicht nicht. Er schließt daraus auf eine gemeinsame Quelle und Grundform, die in der mündlichen Überlieferung äußerlich frei behandelt sei. Als diese gemeinsame Quelle glaubt er das von Anbeginn in der römischen Kirche bräuchlich gewesene Symbolon zu erkennen, d. i. das jetzt sogenannte apostolische Bekenntnis. Dafür beruft er sich zunächst auf die bekannte Äußerung des Irenäus über die vorzügliche Zuverlässigkeit der römischen

Kirche in Sachen der apostolischen Überlieferung. Aber er konnte doch nicht ganz übersehen, daß unmittelbar von einer geformelten Glaubensregel, geschweige denn von einem bestimmten Wortlaute der Glaubensregel an dieser Stelle nichts gesagt wird. Er fährt daher fort [1]): „Weit kräftiger als durch dieses Zeugnis des Irenäus wird die apostolische Echtheit der römischen Glaubensregel meines Erachtens verbürgt durch ihre Vortrefflichkeit, da sich die Formel derselben von den übrigen angeführten nicht nur durch bündige Kürze unterscheidet, sondern auch durch einen unschätzbaren Vorzug, welcher darin besteht, daß sie das Lehrstück von der Sündenvergebung so stark hervorhebt, von welcher Irenäus, Tertullianus und Origenes in ihren Formeln schweigen; und daß sie von der ewigen Höllenpein schweigt, welche die genannten Kirchenväter so stark hervorheben, wie auch von dem Teufel, den Origenes der gesamten Christenheit aufbürden will.“ — Hiernächst wird nochmals kurz die Behauptung Lessings im Zusammenhange seines Streites mit Goeze und in ihrem Verhältnisse zu den Grundsätzen der protestantischen, wie der katholischen Kirche aufgestellt. Durch eine Anzahl von Stellen aus Franz Walchs oben genannter und aus zwei namenlosen Schriften über Lessings Streitsatz, aus Münschers Dogmengeschichte, aus Augustis Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie und dessen Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche erbringt endlich Delbrück — wie er meint — den Nachweis, daß Lessings klassische Behauptung über das Verhältnis der Schrift zur Glaubensregel bisher noch nicht bündig und schlagend entkräftet sei.

Verständlich, so hoffe ich, wird es nach allem dem klingen, aber schwerlich überzeugend, wenn unser einsamer Denker gegen den Schluß mit erhobener Stimme ausruft: „Wohlan! Der Grundgedanke, um den sich Lessings Kampfrede wendet, ist offenbar: Die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützte, war auf einen Felsen gebauet. Die protestantische, welche zu ihrer Grundlage an Stelle der Glaubensregel die Heilige Schrift macht, ist auf

1) Christentum II, S. 177.

Sand gebauet!“ und wenn er erklärt: „Dringendes Zeitbedürfnis scheint demnach, von zweierlei eins zu thun: entweder jenen Grundgedanken zu entwurzeln oder unsere Kirche neu zu unterbauen!“

Daß die Bonner evangelischen Theologen in Delbrücks Streitschrift eine auch an sie gerichtete Absage erblickten, dazu berechtigte sie schon an sich die ganze Haltung der Schrift. Sie nimmt ihren Ausgang von einem litterarischen Werke des Seniors der Bonner theologischen Fakultät und läuft aus in zwanzig Fragen an die Gottesgelehrten, von denen Delbrück sagt: „Eine von reinem Eifer für die Religion beseelte, von Liebe zur Wahrheit geleitete, von gründlicher Kunde der Geschichte des Christentums und der Christenheit und ihres gegenwärtigen Zustandes unterstützte, mit wissenschaftlicher Bündigkeit durchgeführte Erörterung dieser Fragen wäre meines Erachtens die größte Wohlthat, die unserer Kirche widerfahren könnte, zu einer Zeit, wo in ihr die Verwirrung größer ist, der einstimmige Ruf nach Verbesserung lauter, willfährige Mitwirkung hierzu vonseiten der weltlichen Macht zuverlässiger als jemals“. Der Verfasser legte jedoch seinen theologischen Amtsgenossen noch unmittelbar nahe, den Handschuh aufzunehmen. Dem persönlich angegriffenen Oberkonsistorialrat Augusti stellte er die einzelnen Bogen des Buches frisch von der Presse zu und überreichte gleich nach dem Erscheinen des ganzen Bandes diesen den Professoren Lücke, Nitzsch und Sack, und zwar mindestens dem ersten und dem dritten der Genannten, wie aus deren Antworten erhellt, mit dem ausgesprochenen Wunsche, ihre Urteile über den Inhalt der Streitschrift zu vernehmen.

Werfen wir einen raschen Blick in die vorliegenden Antworten der übrigen würdigen Gottesgelehrten, wie sie der Herausforderer selbst anredet, um bei der Lückes etwas länger zu verweilen.

Das Sendschreiben Augustis ist der Streitschrift selbst als vierzehnter Bogen angefügt und auf dem Titelblatt angekündigt. Mit feiner Höflichkeit entspricht Augusti dem Wunsche Delbrücks, durch ein Wort freundlicher Erwiderung dem Streite von vornherein jeden Anschein der Gehässigkeit zu benehmen, wenn er auch sein Erstaunen über die Schärfe des bis dahin ungeahnten Gegen-

satzes der Ansichten nicht verhehlt. Ein tieferes Eingehen auf die einzelnen Streitpunkte lehnt er als ernsterer Vorbereitung bedürftig ab. Doch betont er seine Übereinstimmung mit Delbrücks Widerspruche gegen den alten wie den neuen Spinozismus und bekennt dagegen, daß dessen Angriffe gegen Melanchthon ihn in der Wertschätzung dieses Lehrers und namentlich seiner Loci nach ihrer ursprünglichen, jedem Semipelagianismus abholden Gestalt nur bestärkt haben, da sie den Ankläger selbst als nicht unberührt von dem Sirenengesange dieser Irrlehre offenbarten. Auch in dem angeblichen Vernunfthasse stimmt er nochmals dem Melanchthon zu, mit dem er nichtsdestoweniger lehrt, von Vernunft und Philosophie einen nützlichen und frommen Gebrauch zu machen. Nur kurz berührt er den Streitpunkt, der uns Hauptsache ist. „Was Sie", entgegnet er, „von der Grundlage der apostolischen Glaubensregel als unabänderlicher, für alle Zeiten gültiger Satzung andeuten, ist ganz die Idee des großen Johann Georg Calixtus; und sie empfiehlt sich auf den ersten Blick so sehr, daß man kaum begreift, wie die Ausführung schwierig sein sollte. Aber die Geschichte des synkretistischen Streites lehrt, daß und warum Calixtus seinen Zweck nicht erreichte, und ein neuer Versuch dürfte kein besseres Resultat erwarten lassen. Der Vorschlag, durch eine Synode allgemeine Bestimmungen für ein Menschenalter festzusetzen, würde die schwierige Sache nur noch mit neuen Schwierigkeiten vermehren. Wenigstens kann ich mir davon keinen Segen, sondern nur Vermehrung der Zwietracht versprechen." In der standhaften Zurückweisung der Tradition als Versuches, das Wort Gottes zu ergänzen und zu vervollkommnen, sowie in der Anerkennung der Schrift als der alleinigen Glaubensregel tritt Augusti dem Verfasser der Hypotyposen schlechthin bei.

Vereinigt erschienen bald nachher die drei oben genannten Amtsgenossen Augustis auf dem Kampfplatze. Der gemeinsame Band, mit dem dies geschah, trägt die Aufschrift: „Über das Ansehen der Heiligen Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Drei theologische Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift, Phil. Melanchthon, Der

Glaubenslehrer, von D. K. H. Sack, D. C. J. Nitzsch und D. Fr. Lücke. Nebst einer brieflichen Zugabe des Herrn D. Schleiermacher über die ihn betreffenden Stellen der Streitschrift“ (Bonn, bei Eduard Weber, 1827). Um auch hier das, was nicht geradezu auf dem Wege zum gesteckten Ziele liegt, vorab zu erledigen, sei über die Zugabe Schleiermachers kurz bemerkt, daß sie, einem Briefe an Groos entnommen [1]), es ablehnt, auf Erwiderung gegen Delbrück sich einzulassen, da dessen gelegentlicher Seitenblick [2]) auf des namhaften Ungenannten Heiligsprechung Spinozas — in den Reden über die Religion — ohne Rücksicht auf die späteren Erläuterungen des längst genannten Verfassers ihm kein ausreichender Anlaß zu einer wissenschaftlichen Erörterung zu sein schien.

Die drei Sendschreiben der Bonner Theologen folgen einander nach der Zeit ihrer Abfassung. Sack unterzeichnet am 28. Juni, Nitzsch am 28. September, Lücke am 2. Oktober 1826. Die Vorrede trägt das Datum des 23. Oktober. Indem sie auf die Genehmigung des Gegners zum öffentlichen Erscheinen der nachfolgenden Blätter sich beruft, bezeugt sie, was ein Schreiben Delbrücks an Schleiermacher vom 29. Oktober desselben Jahres bestätigt, daß auch in diesem Falle die Rücksicht geübt worden war, dem Betroffenen die Druckbogen einzeln, wie sie aus der Druckerei kamen, zuzustellen. Mit der bequemeren Muße, die der zweite und dritte der Verfasser sich gegönnt hatten, sind deren Schreiben zu weiterem Umfange und über das eigentliche Maß von Sendschreiben hinaus zu stattlichen Aufsätzen herangewachsen: das von Nitzsch erstreckt sich über reichlich 80, das von Lücke über reichlich 100 Seiten. Überdies haben die drei Freunde nicht etwa die gemeinsam übernommene Arbeit der Widerlegung Delbrücks unter sich nach sachlichen Gesichtspunkten geteilt, sondern jeder faßt das Ganze der von diesem aufgestellten Streit- und Wagesätze ins Auge, so daß bei aller Frische und Wärme, mit der jeder einzelne die Waffe schwingt, doch der Eindruck einer gewissen ermüdenden Wiederholung nicht ausbleibt, wenn man die Entgegnungen hintereinander

---

1) Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen. IV, S. 357 ff.
2) Christentum II, S. 127.

durchliest. Schon diese Sachlage allein würde es rechtfertigen, wenn hier bei der Besprechung der Sendschreiben mit Auswahl verfahren und bei dem eingehendsten und bedeutendsten, dem von Friedrich Lücke, etwas länger verweilt wird.

Die Art eines Sendschreibens wahrt am meisten das lebendige, kurze Wort von Sack. Gegenüber den teils auf Melanchthon, teils auf Spinoza, hin und wieder selbst auf neuere Systeme gerichteten Angriffen wegen der Auffassung des Verhältnisses der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Weltregierung begnügt er sich mit der allgemeinen Bemerkung, daß die Spinozistische Theorie, die er weit entfernt ist zu verteidigen, in demselben Maße eine wesentliche Veränderung erleiden muß, wie man die Lehre vom historischen Christus, welcher der wahre Erlöser von der Sünde sei, ehrlich in die Mitte seines Systems stellt. Eingehender beschäftigt er sich mit dem bei Melanchthon in Anspruch genommenen Verhältnisse der Philosophie zur Glaubenslehre, dem der Glaubensregel zur Schrift und mit der Lehre von der Rechtfertigung; doch nicht eigentlich im Sinne einer Verteidigung Melanchthons: die Grundsätze der Reformatoren, der Schrift und des Evangeliums selbst, die sich bei Melanchthon oft auf eine vorzüglich klare Weise aussprechen, scheinen ihm gefährdet, und das läßt ihm nicht Ruhe, bis auch er seine Gegenrede gesagt. Was Sack über den ersten und dritten Punkt beibringt, ist in seiner Lebendigkeit und beredten Wärme noch immer lesenswert. An dem mittleren, dem Verhältnisse der Glaubensregel zur Schrift gewidmeten Teile könnte man aussetzen, daß er die geschichtliche Untersuchung und die theologische Beurteilung, daß er die gelehrte und die gemütlich-fromme Auffassung und Behandlung nicht so streng auseinander hält, wie es die kritische Natur des Gegenstandes nahelegt, — wenn nicht eben der festgehaltene Rahmen des Sendschreibens diese zusammenfassende Weise der Besprechung rechtfertigte. Auf das Schiefe in der Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Testamentes bei Delbrück; auf das Unberechtigte, die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes nur der mündlichen, nicht der schriftlichen Predigt der Apostel zugute zu rechnen; auf den Widerspruch der Anerkennung der Glaubensregel als einer festen, unverrückten, schlechterdings un-

übersteiglichen Schranke gegen alle Willkür und der Anerkennung ihrer nach der Weisheit und dem Zartgefühle der Väter wechselnden Wortfassung — weist Sack seinen Gegner mit aller Klarheit hin. „Der Glaube ist das Werk Gottes", so faßt er die eigene Ansicht kurz zusammen, „durch sein Wort und seinen Geist; die Glaubensregel ist das Werk der Menschen zu ihrer äußeren Vereinigung untereinander und zu ihrer Scheidung von der Welt." Gottes Wort klang nun den Zeitgenossen der Offenbarung durch Christum und seine unmittelbaren Sendboten in deren lebendiger, mündlicher Predigt entgegen. Die nachgeborenen Geschlechter müssen sich lediglich an die geschriebenen Urkunden halten, die uns jene vorerwählten Zeugen hinterließen.

Als ein Freund begrifflicher Unterscheidung und zugleich tieferer idealer Auffassung beweist Nitzsch sich in seinem Sendschreiben, dessen ganzer Verlauf nur der Frage nach dem Verhältnisse zwischen Schrift und Glaubensregel gewidmet ist. Dem Gegner wirft er vor, daß er nicht treu an Lessings Sinn sich gehalten habe, der wohl zwischen beiden klar unterscheiden, aber keineswegs einen derartigen Gegensatz behaupten wollte, daß die Glaubensregel als unerschütterlicher Fels und die Schrift als lockerer Sand erschiene. Lessing will leugnen, daß die älteste Kirche als solche auf die Heilige Schrift des Neuen Bundes gegründet worden sei und in der Schrift ihres Glaubens alleinigen oder hauptsächlichen Grund erblickt habe; er leugnet damit nicht schlechterdings, daß die nachfolgende Kirche Ursache haben könne, sich auf die Schrift zu gründen. Sein Widerspruch gilt nicht eigentlich der protestantischen Lehre vom Ansehen der Schrift, wenn man diese besonnen auffaßt, sondern deren falscher Verallgemeinerung und unwissenschaftlicher Übertragung auf die urchristliche Kirche. In ihrem verneinenden Teile ist Lessings Behauptung darum auch unbestritten: „Die schriftlichen Urkunden des Neuen Testamentes haben den Neuen Bund nicht gemacht, sondern dieser war schon vollkommen da, ehe jene waren; eine einfache Wahrheit, die als ewiggültige Präskription gegen alle festzuhalten ist, welche uns unter ein gesetzliches Joch des Schriftbuchstabens zu zwingen versuchen." — Aber im Weiteren liegt der Irrtum. Schon dem Begriffe nach ist die Regel

kein Grund und kein Lebensquell. Sie setzt das wirkliche, treibende, schaffende Leben voraus; die Bildung einer Regel zum Schutze gegen Irrwahn und Mißbrauch ist eine nötige, naturgemäße, aber eine sekundäre, untergeordnete Thätigkeit gegenüber der leben- und glaubenweckenden Verkündigung, die der Natur menschlicher Dinge angemessen von selbst in mündliche und schriftliche sich spaltet, ohne von ihrem inneren Wesen und Werte zu verlieren. Auch Delbrück hat das Christentum als Geist und Leben, als Sache des Gemütes und des Herzens dem starreren, formelhaften Wesen des vielleicht nicht ganz billig beurteilten Alten Bundes nachdrücklich, ja schroff gegenübergestellt: wie ist er nur so rasch und unvermittelt der Idee der Satzung, der schiefen Analogie mit den Euklidischen Ursätzen zum Opfer gefallen, die seine gesamte weitere Streitrede beherrscht? — Wenn aber einmal es auf Grundsatzungen ankommt, wie schlimm dann, daß diese in feststehender Formel während des kirchlichen Altertumes nirgend anzutreffen sind! In Wahrheit ist den älteren Vätern die Regel als solche nicht Grund der Kirche; das ist ihnen allein das Wort des Herrn in der apostolischen, teils mündlichen, teils schriftlichen Verkündigung, von denen anfangs jene, später diese naturgemäß in den Vordergrund tritt. Von Klemens bis Augustinus meinen sie, wenn sie von der Regel des Glaubens sprechen, die geistig formale, unausdrückliche Glaubensüberlieferung, oder, mit Klemens zu reden, den Einklang des Gesetzes und der Propheten mit dem Neuen Bunde, der von der Ankunft des Herrn anhebt. Die erst allmählich — und noch nicht bei Irenäus — hervortretende leibliche und ausdrückliche Regel aber ist so wenig eine von vornherein einheitliche gewesen, daß vielmehr noch lange die Glaubensregeln von Rom, von Mailand, von Aquileja u. s. w. unterschieden werden, und daß auch die schließlich zur Alleinherrschaft gelangte römische Formel ihre bedeutenden Wandelungen durchgemacht hat. Diese sind beim Rufinus und in Immanuel Walchs symbolischer Bibliothek aktenmäßig zu verfolgen; die letztere Sammlung weist gegen siebzig einzelne Formeln auf, ein hinreichender Beweis für die Beweglichkeit, welche die Glaubensregel durch Jahrhunderte bewahrt hat. Mit Recht wird auf die liturgische Verwendung dieser

Formeln, namentlich bei der Taufe, aufmerksam gemacht, die bei Tertullian, aber auch schon bei dem Märtyrer Justin bezeugt ist, und, wie sie jene Veränderlichkeit erklärt, zugleich laut wider den Lessing-Delbrückschen Wagesatz zeugt, der die Glaubensregel in der heutigen Gestalt des apostolischen Symbolons zum Grunde des christlichen Glaubens zu machen sucht. Neben dem liturgischen hat zwar schon früh auch ein dogmatischer Gebrauch der Glaubensregel stattgefunden; aber Thatsache ist, daß sie die verschiedensten Deutungen gefunden hat und noch findet, wie denn die Sozinianer der nachreformatorischen Zeit in ihr nicht das niedergelegt finden, was Delbrück aus ihr über die göttliche Würde des Heilandes und des heiligen Geistes entnimmt. — Nur mittelbar gehört der zweite, längere Teil des Sendschreibens in unseren Zusammenhang, in dem Nitzsch eine ebenso christlich warme, wie wissenschaftlich besonnene Apologie des protestantischen Satzes von der ausschließlichen Richterlichkeit der Schrift aus dem Standpunkte eines Theologen giebt, der wie er Wort Gottes und Heilige Schrift unterscheidet und gleich ihm eine lebendige und innerliche Überlieferung des Christentumes nicht nur nicht ausschließt, sondern nachdrücklich lehrt.

Der Preis unter den drei Sendschreiben gebührt dem letzten und umfangreichsten des D. Friedrich Lücke. Als berufener Vertreter der neutestamentlichen Exegese fühlt dieser von dem Angriffe Delbrücks auf die evangelische Schätzung der Heiligen Schrift sich ganz besonders getroffen und ganz besonders verpflichtet, die angegriffene Wahrheit der evangelischen Kirche und Theologie nach Kräften zu verteidigen. Er schreibt: „Da mein speziellerer theologischer Beruf die neutestamentliche Exegese ist, scheint es nicht fast, als forderte die Notwehr diese öffentliche Verantwortung? Denn ist, wie Sie sagen, die evangelische Kirche, weil sie die Heilige Schrift, besonders die neutestamentliche, zu ihrer Grundlage macht, auf Sand gebaut, was kann dann das Geschäft eines neutestamentlichen Exegeten in der protestantischen Kirche anders sein, als die eitle Arbeit eines Thoren, der, um mit dem heiligen Irenäus sprichwörtlich zu reden, aus Sand Stricke zu flechten unternimmt?" Aber auch das persönliche Verhältnis zu Delbrück und dessen älteren Schriften, der Dank für mannigfache von ihm erfahrene geistige Anregung

mußte es, wie er sagt, ihm zur Pflicht machen, der Aufforderung, über den Gegenstand der Streitschrift sich zu äußern, womit der Verfasser das Geschenk seines Werkes begleitet hatte, zu entsprechen.

Es mag hier der Ort sein, einen Augenblick bei dem bisherigen Verhältnisse beider Männer zu verweilen. Schon die Landsmannschaft bildete unter ihnen ein gewisses Band. Delbrück war der Sohn eines Magdeburger Ratmannes; Lückes Vater war ein angesehener Kaufmann in dem nahen Städtchen Egeln. Beide hatten, wenngleich durch fast zwei Jahrzehnte im Alter getrennt, die Domschule zu Magdeburg durchlaufen und dort nicht nur zu den Füßen des zu seiner Zeit hochberühmten Konsistorialrates Gottfried Benedikt Funk gesessen, sondern zu dieses ehrwürdigen Mannes begabtesten und geliebtesten Schülern gehört. Beide hatten diesem verehrten Lehrer einst von ihren litterarischen Erstlingen geopfert: Delbrück widmete ihm 1796 seinen Versuch „Über die Humanität“, Lücke 1813 seine Göttinger Preisschrift über die apostolische Kirche. So mußte Lücke dem gefeierten Ästhetiker ein günstiges Vorurteil entgegenbringen, und er fand dies durch die Lektüre seines platonischen Gastmahles und anderer Schriften nur bestätigt. Während seiner Berliner Jahre (1816—1818) begegnete er dem Verfasser auch persönlich. Er war dort durch Magdeburger Empfehlungen bei Delbrücks ältestem Bruder Friedrich, dem früheren Erzieher der königlichen Prinzen, eingeführt. Friedrich Delbrück stand, als Lücke ihn aufsuchte, im Begriffe, sein Hofamt mit einer Pfarrstelle zu vertauschen, und veranlaßte den geistreichen, jungen Privatdozenten, ihn in den Gefilden der Theologie, denen er seit sechzehn Jahren etwas entfremdet war, durch gesprächsweisen Privatunterricht wieder heimisch zu machen. Dafür öffnete sich Lücken in Delbrücks Hause, das erst jüngst durch dessen Verheiratung begründet war, ein freundlicher und hochinteressanter Verkehr, der sich alsbald auf Delbrücks Schwester und deren Gatten, den juristischen Professor Goeschen, ausdehnte. In diesen Familien begegnete er wiederholt auch Ferdinand Delbrück; aber der jugendliche, feurige Bräutigam Lücke fand sich durch das schweigsame und steife Wesen des alten Junggesellen, wie jener ihm erscheinen mußte, wenig angezogen. In Bonn trafen beide einander als Kollegen an der Universität wieder.

Sie gehörten zu denen, die beim allerersten Beginne der neuen Hochschule im Herbst 1818 bereits anwesend und als vorläufige Dekane, ein jeder in seiner einstweilen nur ideell vorhandenen Fakultät, bei deren erster Einrichtung beteiligt waren. Bald führte auch das Vertrauen der evangelischen Glaubens- und Gemeindegenossen die Männer zur gemeinsamen Arbeit in den kirchlichen Körperschaften als Gemeindekirchenräte und Kirchenälteste zusammen. Lücke lernte hierbei Delbrück höher schätzen und trat ihm im Umgange näher. Deutlich zeigt dies der Brief, mit dem Lücke am 30. Oktober 1826 die Sendschreiben an Schleiermacher schickte: „Hier ist endlich unsere polemische Trilogie mit Ihrer Zugabe aus dem Briefe an Groos. Hoffentlich werden Sie nicht zürnen, daß wir es damit gerade so gemacht; es ging nicht gut anders. Daß die Zugabe mit auf dem Titel erwähnt ist, ist auf dringendes Bitten des Buchhändlers geschehen, dem Ihr Name natürlich mehr wiegt als unsere drey. Mir war anfangs etwas bange, Delbrück würde sich durch die Zugabe verletzt fühlen, und es möchten daraus weitere persönliche Irrungen entstehen. Aber gerade das Gegenteil, und das muß ich Ihnen in der Kürze noch erzählen. Ich hatte ihm vorläufig von der Zugabe gesagt, was ihn sehr spannte. Gestern brachte ich ihm das Buch, und schon soeben ist er bey mir gewesen, nicht nur sich für das Buch, insbesondere die Zugabe zu bedanken, sondern er hat mir auch einen Brief an Sie mitgeteilt, der ihm ebensoviel Ehre macht, als er Ihnen gewiß sehr willkommen seyn wird, da Sie doch eigentlich viel auf Delbrück halten, und gewiß mit Recht. Antworten Sie ihm ja darauf: Sie haben ihn durch Ihre Zugabe völlig gewonnen; er ist ein höchst edler Mann! [1]). — Unsere Sendschreiben nehmen Sie ja mit Nachsicht auf; besonders meins. — Was darin über Sie gesagt ist, sollte eigentlich mehr dazu dienen, Ihnen meine herzliche Liebe und

1) Der Brief ist abgedruckt bei Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV, S. 366 ff. — Doch ist das dortige Datum (19. Oktober 1826) nach den obigen, unzweideutigen Angaben Lückes zu ändern. Der Delbrückische Brief an Schleiermacher muß jünger sein als die Vorerinnerung der Sendschreiben vom 23. Oktober 1826; er ist offenbar am 29. Oktober geschrieben.

Ergebenheit auch öffentlich zu bezeugen, als Sie zu verteidigen; um so nachsichtiger und freundlicher müssen Sie es beurteilen. Wir haben, wie Sie sehen, das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ wohl beachtet; manches war schärfer gedacht als es gesagt ist, man wird dann am Ende milde gegen einen Gegner, den man täglich vor sich sieht, und der wirklich so liebenswürdig und edel ist."

An erster Stelle in seinem Sendschreiben geht Lücke kurz auf den Angriff ein, den Delbrück bei der Auseinandersetzung mit Spinoza im Vorübergehen gegen Schleiermacher gerichtet hatte. „Zuvörderst", schreibt er, „sei mir erlaubt, ein ganz besonderes, persönliches Verhältnis zu einem Dritten kurz zu berühren, auf welches Sie selbst mich bei Überreichung ihres Buches zuerst aufmerksam gemacht haben. Zur Verhütung persönlicher Irrungen nämlich baten Sie mich, Ihre etwas stark geratene Zornrede gegen die Lobrede auf Spinoza in den Reden über die Religion ja nicht als einen persönlichen Angriff auf den berühmten Verfasser derselben, sondern als reinen Ausdruck Ihrer Überzeugung von der Sache selbst zu betrachten. — — Schon mündlich bemerkte ich Ihnen — —, daß ich, obwohl in gewissem Sinne und recht gern ein Schüler jenes vortrefflichen Mannes, auch ein Liebhaber und Verteidiger jenes merkwürdigen Buches — —, doch weit entfernt sei, alles und jedes, was der Verfasser über göttliche und menschliche Dinge fast wie einst der große Origenes oft mehr anregend und in zweifelnden Fragen als beruhigend und in fertigen Resultaten gesagt hat, gut heißen und vor seinen Gegnern vertreten zu wollen; welches letztere auch weder er bedarf, noch ich zu leisten imstande bin. Nachdem ich aber — jene Stelle im Zusammenhang wiederholt gelesen, muß ich Ihnen offen bekennen, daß ich nicht aufhören kann, mich über zweierlei darin sehr zu verwundern." Das eine ist die seltsame Vermischung des Spinozischen Pantheismus und der Augustinischen oder Melanchthonischen Prädestinationslehre. Lücke bekennt, von jeher, seit er über diesen Gegenstand selbständig zu denken angefangen, der Augustinischen Prädestinationslehre ebenso abgeneigt wie dem — späteren — Melanchthonischen Synergismus zugethan gewesen zu sein, dessen biblischer Grund für ihn ebenso klar und gewiß ist, wie seine

wissenschaftliche dogmatische Form und Vollendung noch strittig und fern sein mag. Wirklich hatte er bereits 1820 brieflich gegen Schleiermacher die der unerbittlichen Folgerichtigkeit ausweichende Lehre der späteren lutherischen Theologen von der göttlichen Gnadenwahl als die seinige bekannt und in Schutz genommen. Aber gegen dieses Zusammenwerfen zweier so grundverschiedener Lehrmeinungen oder -Irrtümer erhebt er Einspruch so gut wie gegen die — trotz Schleiermachers Erklärung in der dritten Ausgabe — einfach festgehaltene Deutung seiner bekannten warmen Worte über Spinoza als eines Bekenntnisses zu dessen philosophischem Systeme und als einer „korybantischen Kanonisation des antichristlichen Pantheisten". Freilich — was kann tröstlicher und ehrenvoller sein, als mit einem Augustinus und einem Melanchthon zusammen für einen Pantheisten gehalten zu werden?

Der Hauptteil des Briefes geht auch bei Lücke von dem Einwurfe aus, daß Delbrück Lessings Grundansicht nicht, wie er meint, genau wiedergiebt. Er ist über seinen Gewährsmann mit der Anklage wesentlich hinausgegangen, die evangelische Kirche, welche die Schrift zu ihrer Grundlage gemacht, sei auf Sand gebaut. Schon Lessings Streitsätze enthalten neben manchem Richtigen, das sich seither allgemeine Geltung verschafft hat, vieles Übertriebene und Allzuscharfe, was mit Recht wieder abgestoßen worden. Es ist längst als haltlos befunden worden, wenn Lessing behauptete, daß der neutestamentliche Kanon wie aufs Geratewohl ohne allen Plan durch den Eifer einzelner Glieder zustandegekommen, daß vor Irenäus kein Mensch weder der vier Evangelisten einzeln noch ihrer zusammen unter dem Namen der Evangelisten gedacht, ja sogar das Wort Evangelium dem Justin unbekannt gewesen u. s. w. „Wozu also, kann man mit Recht fragen, die Erneuerung der Lessingischen Polemik in einer Zeit, die längst darüber hinaus ist?" Vor allem: warum Lessings Schärfe noch überbieten mit Urteilen, die jedes protestantische Gemüt kränken und verletzen müssen? Den inneren Widerspruch, von dem schon Lessing nicht ganz frei ist, müssen solche Übertreibungen nur schroffer hervordrängen, den Widerspruch, die Glaubensregel als in der Schrift wesentlich enthalten und ihr zugrunde liegend aufzufassen und doch wieder zu der

Schrift in einen so schneidenden Gegensatz zu bringen! „Ist die Schrift auch ein Fels, wenn auch nur deshalb, weil sie die apostolische Glaubensregel in sich schließt: was für ein Widerspruch in sich selbst, zu sagen, die alte Kirche sei, weil sie sich auf die schriftgemäße Glaubensregel stützt, auf Fels, die Protestantische aber, weil sie auf der die Glaubensregel wesentlich in sich schließenden Schrift beruhet, auf Sand gebauet! Nach Ihren eigenen Geständnissen über das Verhältnis der Glaubensregel zur Schrift kommt der ganze Unterschied zwischen der alten und der Protestantischen Kirche nur darauf hinaus, daß jene auf dem schmalen und nackten Felsen der Glaubensregel, diese aber auf dem breiten, wohlbewachsenen Felsengrund des göttlichen Wortes in der Schrift gebauet ist. — Die Protestantische Kirche hat freilich von Anfang an bekannt, nichts anderes sein zu wollen als die fortgehende Erneuerung der ältesten, vornehmlich apostolischen Kirche. Aber niemals hat sie dies so verstanden, als müßte die verbesserte Kirche mit der ältesten, eben sich stiftenden in allem kongruent sein. Den großen Unterschied zwischen der ersten Stiftung und der Reformation der Kirche nie aus den Augen verlierend, hat sie bei strengstem Festhalten der wesentlichen Prinzipien der alten Kirche nie das Recht aufgegeben, wahrhaft frei und neu sein zu können in der Methode der Lehrentwickelung, sowie in der Aufnahme alles dessen, was die spätere Zeit so in der Theologie wie in der Verfassung Ausgebildeteres besessen hat. — Gesetzt nun, Lessing hätte recht, der Fels der alten Kirche sei die Glaubensregel gewesen; folgt daraus schon, daß die Protestantische Kirche so viele Jahrhunderte nachher, unter ganz anderen Verhältnissen des kirchlichen Lebens und der Theologie, zu ihrem reformatorischen Bau denselben nackten Fels hätte nehmen müssen? Konnte sie nicht, da Schrift und Glaubensregel ineinander enthalten sind, ohne alle Veränderung der Prinzipien statt des nackten den bewachsenen Fels wählen?“

Für die eigentliche Hauptuntersuchung nimmt Lücke sich vor, hauptsächlich den Lessingschen Hauptsatz der Thesis zu untersuchen und den Delbrückschen Zusatz nur soweit zu berühren, wie dessen Widerlegung ein natürlicher Ausfluß jenes Hauptgeschäftes ist.

Lessing hat, wie Lücke nun darlegt, zunächst in seiner nötigen Antwort den allzu kecken Satz aufgestellt, daß die christliche Religion in den ersten vier Jahrhunderten aus den Schriften des Neuen Testaments nie erwiesen, sondern nur beiläufig erläutert und bestätigt worden. In der ersten Folge der nötigen Antwort schränkte er dies dahin ein, daß „mit und nach dem nizänischen Konzil die Väter der Kirche angefangen hätten, der Bibel einen höheren Wert beizulegen und sie nach und nach so vorzustellen, als ob auch die eigentlichen Glaubensartikel daraus gezogen wären und gezogen sein müßten". Dieser Unterschied nun, so auf einmal, so schnell, wie er ihn darstellt, muß notwendig eine besondere Ursache haben. „Er kann nicht bloß die Frucht einer allmählichen Wurzelgewinnung der größeren Evidenz sein!" Lessing meint, die bibelfertigen Arianer seien die ersten gewesen, welche verlangt haben, daß man ihnen die Gottheit Christi vor allen Dingen aus den neutestamentlichen Schriften beweisen müsse. Vornehmlich durch die Arianer sei das Rangverhältnis zwischen der Schrift Neues Testamentes und der Glaubensregel verändert worden. Augustinus sei dann, so vermutet er wenigstens, der erste gewesen, der das Symbolon als kurzen Auszug der Heiligen Schrift angesehen und bezeichnet habe. Punkt für Punkt bestreitet Lücke diese Behauptungen und Vermutungen. Zunächst weist er die Auffassung des Symbolons als eines Auszuges der Schrift schon bei Kyrill von Jerusalem, also fünfzig Jahre vor Augustin im Morgenlande, in einem Ausspruche nach, der diese Ansicht als etwas durchaus Geläufiges und Anerkanntes, demnach nicht zuerst und nicht neu, vorträgt. Dann zeigt er mit feiner und glücklicher Ironie an fünf trefflich gewählten und zunächst namenlos vorgeführten Zitaten aus Gregor von Nyssa, Basilius, Augustinus, Vinzenzius von Lerinum, daß Aussprüche, die bei einseitiger Ausbeutung den Lessingschen Streitsatz vom alleinigen richterlichen Ansehen der Glaubensregel für die Grundlehren des Christentumes zu stützen scheinen, sich ebensowohl im vierten und fünften wie in den beiden vorangehenden Jahrhunderten aufstöbern lassen. Wenn aber die späteren Väter bezüglich der Glaubensregel vornizänisch — mit Lessing zu reden — dachten,

so die älteren Väter über die Schrift auch des Neuen Testamentes nachnizänisch; d. h. sie erkennen die apostolischen und evangelischen Zeugnisse von Christo als gotteingegebene an und bezeugen sie als die vornehmste, untrügliche Beweisquelle, wenngleich immer in engster natürlicher Verbindung mit der lebendigen, mündlichen Lehrüberlieferung, welche den ersten christlichen Geschlechtern naturgemäß im Vorgrunde stand und erst allmählich hinter dem geschriebenen Worte zurücktrat.

In ausführlichem Zusammenhange behandelt Lücke sodann zunächst den Origenes, bei dem er aus den Homilien, aus der Schrift gegen den Celsus, aus dem Werke über die Anfänge die Lehre von der göttlichen Eingebung der Heiligen Schrift auch des Neuen Bundes und die Anerkennung der apostolischen und evangelischen Schriften als urkundlicher Quellen aller gründlichen und vollständigen christlichen Erkenntnis und Lehre nachweist. Unter der Glaubensregel, in die bekanntlich gerade Origenes manche Lehrstücke hereinzieht, die sonst nicht dazu gerechnet werden, verstand er dagegen den allgemeingiltigen Ausdruck des klar und offenkundig gewordenen christlichen Bewußtseins, von dessen unentwegtem Festhalten an der apostolischen Predigt er zweifellos überzeugt ist. Von dem Delbrückschen und selbst vom Lessingschen Gegensatze zwischen der Schrift und der Glaubensregel zeigt Origenes keine Spur und ebenso wenig von der Annahme einer unmittelbar göttlichen Eingebung der Glaubensregel! Wäre das aber anders, so ist des Origenes Glaubensregel nicht die römische, nicht das apostolische Symbolon, von dem Lessing und Delbrück reden. — Den Beweisen aus Origenes' Schriften werden drei gleichzeitige Zeugnisse, das eines Ungenannten bei Eusebios (Kirchengeschichte V, 28) gegen Artemon, eines des Hippolytos gegen Noëtos und eines des Novatian aus der Schrift über die Dreieinigkeit angeführt, in denen neben der ausgesprochenen Bemühung um den Schriftbeweis der christlichen Wahrheit die Regel des Glaubens ganz deutlich nur in dem Sinne der übereinstimmenden Verkündigung der Kirchenlehre (*φρόνημα ἐκκλησιαστικόν*) vorkommt.

Von Origenes geht Lücke auf Irenäus zurück. Delbrück hatte eingestandenermaßen von diesem wichtigen Zeugen nur einzelne Aus-

sprüche benutzt und das, was wir von ihm noch besitzen, nicht in seinem ganzen Umfange geprüft. Sein Gegner führt den Leser tief in den ganzen Gedankengang des Hauptwerkes des Bischofs von Lyon gegen die Häretiker ein. Sollte dieser Teil der Lückeschen Antwort für eine Darstellung der Lehre des Irenäus von der Schrift überhaupt gelten, so würde er heute in einigen Stücken der Ergänzung oder Einschränkung bedürfen. Von einer Rechtfertigung des katholischen Schriftkanons gegen die Häretiker durch Irenäus wird gegenwärtig ohne weiteres niemand mehr zu reden wagen. Man muß niemals vergessen, daß die Fehde, von der wir hier handeln, vor der ganzen kritischen Bewegung stattfand, die von der Tübinger Schule ausging, und die bis auf die Ausdrücke hinab so vieles genauer zu prüfen und genauer zu nehmen uns genötigt hat. Aber der eigentliche Streitpunkt wird dadurch wenig oder gar nicht berührt. Daß Irenäus voll Schriftglaubens auch gegenüber den Schriften war, die man damals anfing als Neues Testament dem Alten Testament anzureihen, und die man später als Kanon des Neuen Bundes bezeichnet hat, ist ebenso gewiß wie das andere, daß er bei aller Zuversicht zu der Wahrheit und Reinheit der apostolischen Überlieferung, für die ihm die bischöfliche Amtsfolge und die feste, ursprüngliche Verfassung der Kirche bürgt, kein wörtliches Bekenntnis mitteilt oder voraussetzt, welches im Lessingschen Sinne als Glaubensgrund und im Delbrückschen als Grundsatzung der Kirche anzusprechen wäre. Die ausführliche Besprechung der Lehre des Irenäus über Schrift und Glaubensregel giebt Lücken Anlaß, Franz Walch gegen einen heftigen Angriff Delbrücks zu verteidigen, der jenem die etwas freie Übersetzung einiger Sätze zum schweren Vorwurf macht, während doch ihm selbst an anderer Stelle das Mißverständnis begegnet, daß er unter dem *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα* das Lehrsystem, die uralten Satzungen der Kirche statt des ursprünglichen Aufbaues der Kirche oder ihrer Verfassung versteht.

Den alexandrinischen Klemens nur eben berührend, weist endlich Lücke noch bei Tertullian ausführlich nach, wie die scheinbar dem Lessingschen Wagsatze günstigen Aussprüche des dunkeln Mannes über die Glaubensregel ihr wahres Licht von dessen bekannter

Präskriptionstheorie empfangen. Was beweist denn sein juristisch angehauchter Vorschlag, die Häretiker zum Streit aus der Schrift gar nicht zuzulassen, deren sorgsam überlieferten Wortlaut sie verfälschen, deren offenbaren Sinn sie verdrehen, sondern im abgekürzten, summarischen Verfahren sie von der Schwelle zurückzuweisen, weil sie offenkundig die im alten Taufbekenntnis und in der Glaubensregel niedergelegte apostolische Wahrheit verlassen haben? Gewiß nichts so wenig wie die Richtigkeit der Lessingschen Behauptung, daß die Wahrheit der christlichen Lehre bis zu Tertullians und in seiner Zeit nie aus der Schrift bewiesen worden. Überdies bedient er sich selbst ganz offenbar seiner Einrede gegen die Häretiker, wenn auch mit Vorliebe, doch nur als eines vorläufigen Verfahrens, dem er öfter, wie gegen Praxeas, gegen Marcion namentlich, ausführliche exegetische und kritische Auseinandersetzungen aus der Schrift folgen läßt; und, läge bei ihm selbst das Anerkenntnis des Schriftbeweises als der eigentlichen Bewährung christlicher Lehre und Satzung nicht so offen zutage, wie es liegt, so bewiesen doch seine vielfältigen Streitigkeiten über kirchliche Lehr- und Lebensfragen mittelbar, daß in der Kirche seiner Zeit die Voraussetzung verbreitet war, christliche Lehre und christliche Sitte müßten ihr Recht aus der Schrift erhärten können. Dazu kommt noch ein Wichtiges. Tertullian bezeichnet oft nur das allgemeine Grundbewußtsein der christlichen Wahrheit, wie es in der echten christlichen Kirche lebt, als Glaubensregel; an anderen Stellen jedoch unleugbar auch die an den Taufbefehl des Herrn und an den Taufritus sich anschließende kurze, formelhafte Zusammenfassung dieser Wahrheit. Aber ein wörtlich oder auch nur dem Lehrumfange nach wirklich feststehendes Symbolon kennt er nicht. Wir folgen nach dem allen Lücke nicht mehr in dem Versuche, das Wesentliche der Auffassung Tertullians schon bei dem Märtyrer Justin nachzuweisen, der doch auch unzweifelhaft schon *ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν*, namentlich aus den Evangelien, seine Beweise schöpft.

Hiermit am Ziele der polemischen Gegenrede angelangt, faßt Lücke das Ergebnis in zehn Sätze zusammen, denen für ihren Zweck nur zu sehr die bündige Kürze fehlt. Hier genüge es, die zehnte und letzte These anzuführen: „Nur notwendiges Resultat aus

allem Bisherigen ist es, wenn über die Kirche der ersten drei Jahrhunderte schließlich behauptet wird: — Die Kirche besaß schon in ihrem Ursprunge im Alten Testamente ein geschriebenes Gotteswort, und da auch das neutestamentliche bald nach der ersten mündlichen Verkündigung durch die Apostel selbst ein schriftliches geworden, wodurch nicht minder wie durch das mündliche Lehre und Gemeindeleben gegründet und gefördert wurden, so ist die alte Kirche, was das Organ ihrer Gründung betrifft, nicht viel weniger durch Schrift als mündliche Predigt des göttlichen Wortes erbauet worden. — Nur ein festes und authentisches Gotteswort konnte Grund und Pfeiler der Kirche sein und bleiben. Als daher mündliche und schriftliche Tradition auseinandertraten und jene je länger je mehr im Bewußtsein der Christenheit ihre Säulenhaftigkeit und Festigkeit verlor, konnte die Kirche nicht das mündlich unsicher wiederholte, sondern mußte das ursprünglich an der Quelle selbst in echten Schriften gefestigte Herren- und Apostelwort zum Kanon der Wahrheit machen. — Die geformte Glaubensregel als Typus der Lehre ist von der alten Kirche nie als Fels ihrer Gründung angesehen worden. Nie für unmittelbares Gotteswort gehalten, hat sie von Anfang an nur auf Bekenntnis und Lehrentwickelung Beziehung und Geltung gehabt. Und je mehr ihr Verhältnis zur Schrift an Evidenz gewonnen, desto mehr ist sie allgemein für das gehalten, was sie wirklich ist, nämlich die von der Kirche bekannte Summa der Schriftlehre, die ihre Bewährung nur im authentischen Kanon des göttlichen Wortes, d. h. in der Schrift, finden konnte. — — Namenlos und nach und nach entstanden, galt das apostolische Symbolum der alten Kirche nur als traditionelle populäre Lehrsumme der Heiligen Schrift und hatte seine Auktorität in dieser. Hierauf sich also erbauen ohne Schriftgrund, das wäre, wenn irgendetwas, ein eitler Sandbau gewesen."

Nach diesem allem bedarf die Protestantische Kirche keiner langen Verteidigung, daß sie die Heilige Schrift zu ihrer Grundlage erwählt hat: die alte Kirche selbst ist ihr bester Anwalt.

Wie aber, hört Lücke die Ängstlichen fragen, wenn doch der Schriftgrund unserer Kirche durch die Kritik, sowie durch die ver-

schiedensten und widersprechendsten Auslegungen so erschüttert und aufgelöst wird, wie heutzutage geschieht —, soll uns da nicht bangen? Sollen wir nicht am Ende glauben, der Schriftgrund sei, weil beweglich und auflöslich, nicht der rechte, und ein tieferer, absolut unauflöslicher und unbeweglicher müsse gesucht werden außer und über der Schrift, der vielfach bezweifelten und vieldeutigen? — Nach dem Bisherigen genügt hierauf die kurze Antwort: Steht der Heiligen Schrift Grund nicht fest, so ist auch die Glaubensregel ohne Grund. Vermögen Kritik und Auslegung das authentische Evangelium in der Schrift wirklich in nichts aufzulösen, so ist die Glaubensregel der ungleich leichtere Raub. — Aber zum Glück ist nichts so sehr ohne Grund als eben jenes Bangen und Suchen nach einem anderen Grunde außer der Schrift! Es folgt ein schönes lichtvolles Kapitel über das Wesen echter wissenschaftlicher Kritik und Auslegung, die in sich selbst ihr maß- und zielgebendes Gesetz tragen und doch zuletzt nur der Wahrheit dienen können und müssen, wie befremdend auch im einzelnen ihre Ergebnisse erscheinen mögen. „Sie sehen“, ruft er seinem Gegner zu, „ich gehöre nicht zu den Kleingläubigen in unserer Kirche, welche deren nahen Einsturz fürchten. Wie sollte ich auch? Weiß ich doch und bin des ewig gewiß, daß jede christliche Gemeinschaft, die sich des lebendigen Glaubens an das Evangelium bewußt ist, auch des göttlichen Geistes der Stärke und der Wahrheit in und mit dem göttlichen Worte teilhaftig ist und gewiß! — — — Der höchste Lehrer und Regler wird je länger je mehr den Irrtum und Zwist bannen, das volle Verständnis seines Wortes allen öffnen nach dem Maße ihrer Kräfte und Bedürfnisse und so — per horas et moras — die Einheit und Gewißheit schaffen!“ Als kräftigen Ausdruck dieses Vertrauens führt er aus dem Briefe D. Luthers, den dieser auf der Feste Koburg am 5. August 1530 nach Augsburg an den kursächsischen Kanzler Brück, seinen günstigen Herrn und freundlichen lieben Gevatter, schrieb, die bekannten, auch in Köstlins großer Lutherbiographie ausführlich wiedergegebenen, sprachlich wie inhaltlich gleich köstlichen Worte an. Der felsenfeste Mann erzählt dort, wie er neulich zwei Wunder gesehen habe. „Ich sahe die Sterne am Himmel und das ganze schöne Gewölb

Gottes und sahe doch nirgend keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himmel nicht ein — und stehet auch solch Gewölb noch fest. — — Ich sahe auch große, dicke Wolken über uns schweben mit solcher Last, daß sie mochten einem großen Meer zu vergleichen sein, und sahe keinen Boden, darauf sie ruheten oder fußeten, noch keine Kufen, darein sie gefasset waren; noch fielen sie dennoch nicht auf uns, sondern grüßeten uns mit einem sauren Angesicht und flohen davon".

„So lassen Sie uns denn", schließt das Sendschreiben, „würdiger, verehrter Mann, über diesem Worte christlicher Zuversicht zu dem ewigen Geiste der Wahrheit, aus welchem unsere Kirche geboren ist, den edlen Streit mit noch edlerem Frieden besiegeln!"

Lückes Sendschreiben fand im Kreise der theologischen Gelehrten jener Zeit vielfache freundliche Anerkennung. — So schrieb ihm Twesten am 27. April 1827: „Ihre drei Sendschreiben, besonders die von Ihnen und von Nitzsch, habe ich mit großem Interesse und Vergnügen gelesen, und es freut mich, daß Delbrücks Äußerungen, unbedeutend, wie sie mir an sich schienen, zu einer so gründlichen und erschöpfenden Erörterung Anlaß gegeben haben. Welchen Eindruck hat diese auf Delbrück selbst gemacht? Ich fürchte, Sie sind ihm zu gründlich und gelehrt gewesen, obwohl Sie die Resultate klar und bestimmt genug zusammenfassen. Lessing hätte wohl nicht gedacht, daß die zufällige Wendung, die der Streit mit Götze (so!) erhielt, und die er so geschickt zu benutzen wußte, auf diese Weise von jemand zur Basis der evangelischen Kirche im Ernste könnte erhoben werden sollen, nachdem man schon lange aufgehört hat, die Seite des Gebäudes, von der er Gefahr fürchtete, so widernatürlich aufzuschrauben." — Der ehrwürdige Nestor der evangelischen Theologie supranaturalistischer Richtung, Gottlieb Jakob Planck in Göttingen, der seit dem 28. Januar 1827 mit Lücke über die Annahme eines theologischen Lehrstuhles der Georgia Augusta verhandelte, welchen Stäudlins Tod leer gelassen hatte, versicherte dem ehemaligen Schüler unterm 18. Juni d. J., daß nach allen bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten, denen er aufmerk-

sam gefolgt war, ganz besonders die neuere Schrift gegen Delbrück als ein Denkmal des ruhigen, festen Fortschreitens auf rechter Bahn ihn gewonnen und zu dem Wunsche bestimmt habe, Lücken als Kollegen nach Göttingen zu ziehen. — Auch De Wette stimmt ein in das Lob; doch mit einem Vorbehalte. Er schreibt am 7. November 1827: „Ich habe mich Deiner so gründlichen als geistreichen Verteidigung des protestantischen Prinzips gefreut. — — Ich bin ganz mit Deinen Ansichten einverstanden; nur glaube ich doch, daß die Schriftquelle von den Reformatoren und den neueren Supranaturalisten überschätzt wird, indem beide unbewußt eine traditionelle regula fidei zum Grunde legen; die Rationalisten hingegen brauchen die Vernunft oder Philosophie statt der letzteren. Die Schrift ist doch nur korrektorisch oder konservatorisch."

Ferdinand Delbrück war von der fünffachen Abwehr, der sein kühner Ausfall begegnet war, tiefer verwundet, als er bei seinem ersten Besuche nach Empfang der Sendschreiben Lücken oder auch sich selbst eingestehen mochte. Schon oben ward gesagt, daß er im dritten Teile seines Christentumes den Streit mit Schleiermacher fortsetzte. Diese Gelegenheit benutzte er, um gleichzeitig in der Einleitung wie im Anhange einiges gegen seine Bonner Gegner zu erwidern.

Im Eingange wendet er sich gegen Augustis Bemerkung, daß sein Vorschlag, die Kirche auf die Glaubensregel zu begründen, zusammenfalle mit dem Streben des Georg Calixtus, die gespaltene Kirche durch den Rückgang auf den gemeinsamen Stamm des christlichen Altertumes wieder zu einen. Es konnte ihm nicht schwer werden, den erheblichen Unterschied zwischen seinem, von Lessing übernommenen, Gedanken und der Berufung des großen Helmstedter Theologen auf einen vorausgesetzten consensus quinquesaecularis nachzuweisen. Was er bei diesem Anlasse wider Calixts Lehren selbst und zugleich gegen das Symbolum Quicunque vorbringt, liegt nicht auf unserem Wege.

Der Anhang beschäftigt sich vorzugsweise mit Lückes Sendschreiben, dessen kritische Schärfe und fromme Wärme in der Verteidigung der evangelischen Lehre von der Heiligen Schrift ihn empfindlicher verletzt hatten, als ein unbefangener Leser der Lückeschen

Schrift erwarten wird. Doch sind es im ganzen nur untergeordnete Punkte, an denen versucht wird, Mißverständnisse zu heben, bestrittene Auslegungen zu verteidigen, Angriffe abzuwehren. In der Hauptsache hält Delbrück seinen Streitsatz aufrecht. — Lücke antwortete nicht weiter; wohl aber übernahm Nitzsch, in den Studien und Kritiken den dritten Band des Delbrückschen Christentumes ausführlich zu besprechen. Er zerlegt ihn in einen Antischleiermacher, einen Antiaugusti und einen Antilücke und beantwortet alle drei ebenfalls nicht ohne einen Anflug von Schärfe. Die Anzeige erschien im dritten Hefte des ersten Jahrganges der jungen Zeitschrift.

Wir sind bei dem Punkte wieder angelangt, von dem wir ausgingen. Aber nicht ganz soll der Ring sich schließen, ohne daß des würdigen letzten Ausklanges gedacht wäre, den der Streit nach Jahren noch fand. Am 22. Juli 1847 feierte Delbrück sein fünfzigjähriges Jubiläum als Lehrer der Weltweisheit [1]. Die Bonner Fakultät, aus der Augusti durch den Tod, seine drei Waffenbrüder in der Fehde des Jahres 1826 durch Verzug geschieden waren, verlieh ihm dazu die Würde auch des Doktors der Gottesgelahrtheit. Da vereinigten Lücke, Nitzsch und Sack sich noch einmal zu gemeinsamem Vorgehen gegen Delbrück und zwar diesmal zu einem friedlichen Sendschreiben, worin sie mit warmen Worten dem Greise Glück wünschten und ihre Verehrung bezeugten. Diese Aufmerksamkeit der ehemaligen Gegner zählte der einsame Denker zu den wohlthuendsten Gaben des ehrenreichen Tages.

So war der edle Streit nun wirklich mit noch edlerem Frieden besiegelt.

---

1) Vgl. Nicolovius, Ferdinand Delbrück. Ein Lebensumriß. Bonn 1848. S. 86 und 87.

2.

Zum Beweis für die Wahrheit des Christentums.

Eine Auseinandersetzung mit Kaftans „Wahrheit der christlichen Religion“ [1]).

Von

Professor Lic. Max Reischle in Stuttgart.

Eine gesteigerte Arbeit auf dem Gebiete der Apologetik ist nicht unter allen Umständen ein Beweis von Gesundheit der Theologie. Wohl aber ist es ein günstiges Zeichen, wenn die Leistungen einer systematischen Apologetik sich mehren, welche nicht in der schlagfertigen Abwehr wechselnder Angriffe sich zersplittert, sondern mit klarem Bewußtsein die Gründe, auf welche der christliche Glaube selbst seine Wahrheit gründet und gründen muß, aufzufinden strebte. Die Theologie unserer Zeit hat mehrere Werke dieser Art aufzuweisen. Franks „System der christlichen Gewißheit“ will zwar selbst nicht Apologetik sein; der Verfasser urteilt vielmehr überhaupt über eine Systematisierung der Apologetik ziemlich abfällig (2. Aufl., Bd. I, S. 22); nichtsdestoweniger scheint mir jene Arbeit, indem sie der christlichen Gewißheit zu einer „Rechenschaft über sich selbst“ und dem „Nachweis der Berechtigung für sich selbst“ verhelfen will, thatsächlich dem Aufbau einer systematischen Apologetik zu dienen. Herrmanns Untersuchung über „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (Halle 1879) hat den Wahrheitsbeweis für das Christentum auf die von diesem selbst geforderte Grundlage zu stellen gesucht. Auch in den auf die Zeitbedürfnisse

---

1) Die Wahrheit der christlichen Religion dargelegt von Julius Kaftan, Doctor und Professor der Theologie. Basel (C. Detloff) 1888. Im Folgenden verweisen die ohne genauere Bestimmung in Klammer angeführten Zahlen auf die Seitenzahlen dieses Buchs.

berechneten apologetischen Schriften macht sich der frische Hauch einer Methode fühlbar, welche den christlichen Glauben als geschlossene Weltanschauung in seinem eigenen Recht verstehen will.

Den vorhin genannten Werken reiht sich nun Kaftans Buch über „Die Wahrheit der christlichen Religion“ an. Daß dasselbe eine Apologetik in großem Stil geben werde, ließ schon die Untersuchung über „das Wesen der christlichen Religion“ (Basel 1881, 2. Aufl. 1888) erwarten. Die Erwartung ist nicht getäuscht worden. Das neue Buch ist zielbewußt und energisch durch und durch. Nicht nur die Ergebnisse sind wissenschaftlich bestimmt und christlich entschieden, sondern die ganze Untersuchungsarbeit macht den Eindruck der langsam, aber unaufhaltsam vorwärtsschreitenden Thatkraft. Schon in der Art der Dialektik spiegelt sie sich. Kaftan liebt es, bei entscheidenden Fragen dem Leser sofort mit einer festen Ansicht gegenüberzutreten, deren zugespitzte Form nicht selten den Widerspruch aufs lebhafteste reizen muß. Aber bald findet der Leser, wie der Verfasser selbst diesen Widerspruch voraussieht und eingehend berücksichtigt, wie er die vorangestellte These erläutert und begrenzt, freilich nur, um desto sicherer entscheiden zu können, daß der gemachte Einwand „in der Hauptsache nichts austrägt“ [1]). Die Anlage des Buchs scheint auf den ersten Blick unserem Urteil, daß der Verfasser festen Schrittes auf sein Ziel losgehe, zu widersprechen. Dieselbe Frage wird bisweilen an drei bis vier verschiedenen Stellen erörtert. Aber bei genauerem Zusehen findet man den Verf. überall in sicherer Vorwärtsbewegung. Er will nur bei seinem Feldzug an keiner Stelle feindliche Streitkräfte in seinem Rücken lassen, sondern sie zum mindesten schrittweise zurückdrängen, wenn er sie auch erst später endgültig besiegen kann. Bei dieser Art des Buchs kann man sich nicht schnell über des Verfassers Ansicht unterrichten; wer sie kennen lernen will, muß das Buch ganz lesen. Giebt doch,

---

1) Auch wo Kaftan ausdrückliche Polemik führt, stellt er mit durchgreifender Schärfe den Streitpunkt heraus, um daran seine Widerlegung anzuknüpfen. Den Eindruck der Gewaltsamkeit macht das Verfahren manchmal, aber das Bemühen, dem Bekämpften gerecht zu werden, ist doch unverkennbar. Ich vermisse dasselbe eigentlich nur bei der Bestreitung Wundts auf S. 307.

laut der Überschrift, erst das letzte Kapitel desselben das, was man in dem ganzen Buch sucht, den „Beweis des Christentums“.

Was enthalten dann aber die vorangehenden acht Kapitel? Ich möchte darauf antworten: eine Methodologie der Apologetik mit ausführlicher Begründung. Kaftan ist an und für sich kein Freund peinlicher ermüdender Methodenuntersuchung; aber im vorliegenden Fall sagt er mit vollem Recht: „es ist klar, daß der Schwerpunkt des Beweises, wie er hier geführt werden soll, in der Methode liegt, genauer in dem Beweis für die Richtigkeit der Methode, deren wir uns bedienen“ (435). Indem Kaftan sich mit dieser Aufgabe in eingehender und origineller Weise beschäftigt, regt er den Leser an, sich mit der alten und doch nie veraltenden Frage der Theologie zu beschäftigen: wie muß der Beweis für die Wahrheit des Christentums geführt werden? Um diesen Punkt dreht sich auch der folgende Versuch einer Auseinandersetzung mit Kaftan.

Wer in der Apologetik einen neuen Weg einschlagen will, ist schon dadurch zu einer ausführlichen Rechtfertigung seines Verfahrens genötigt, daß er eine Methode von weltgeschichtlicher Bedeutung sich gegenüber sieht, diejenige nämlich, welche mit dem überlieferten kirchlichen Dogma unauflöslich verbunden ist. Da in dem Dogma die Gegenstände des christlichen Glaubens zu einem System objektiver Erkenntnis verarbeitet sind, so ist auf dem Boden des Dogmas auch ein objektiv wissenschaftlicher Beweis für das Recht der christlichen Lehre von Gott und Welt gefordert. Diese überlieferte Beweismethode muß nun auch Kaftan vor allem auflösen; das ist aber nicht möglich, ohne daß damit zugleich das kirchliche Dogma selbst der Kritik verfällt.

Was sind die Resultate und was ist der Weg der Kritik, welche Kaftan am Dogma und seiner Beweismethode übt? Diese Frage muß uns zuerst beschäftigen. Kaftan beginnt nicht mit einer systematischen Untersuchung, worin das Recht und Unrecht des überlieferten Beweisverfahrens abgewogen würde; er appelliert vielmehr an das Weltgericht der Geschichte. In ihr hat sich die Entstehung, Entfaltung und Zersetzung des Dogmas vollzogen; sie zeigt, daß der Zersetzungsprozeß nicht etwas

Vorübergehendes, sondern eine mit unwiderstehlicher Macht sich durchsetzende Geistesbewegung ist. Der ganze **erste Abschnitt,** überschrieben das kirchliche Dogma, ist dieser Beobachtung des Gangs der Geschichte gewidmet; in vier Kapiteln schildert er „die Entstehung des Dogmas", die Entwickelung der Theologie", „die orthodoxe Dogmatik", „die Zersetzung des kirchlichen Dogmas", um endlich in einem fünften Kapitel „das Urteil der Geschichte" zusammenzufassen. — In einer Geschichtsbetrachtng, welche vor allem der Geschichte ihren Urteilsspruch abzulauschen strebt, können die Thatsachen oft nicht in ihrem vollen Lebensreichtum geschildert werden; der für die kritische Frage entscheidende Stoff muß herausgewählt werden und bei der Darstellung desselben muß das Zerlegen die erste Rolle spielen. So werden denn auch von Kaftan die Motive, welche in der Geschichte selbst vermischt und verworren auftreten, auseinandergelöst und geklärt. Wenn z. B. zur Verdeutlichung der griechischen Philosophie die drei in ihr vereinigten Größen Religion, Sittlichkeit und Wissenschaft definiert werden, so geschieht es mit derjenigen klaren Unterscheidung, welche dem griechischen Altertum gerade noch nicht zugänglich gewesen ist. Besonders wichtig für den Zusammenhang des ganzen und auch für das Verständnis des Folgenden ist die Gegenüberstellung einer *empirisch-rationalistischen* und einer *spekulativen Philosophie*, welche beide ihren Beitrag zum Dogma geliefert haben: jene hofft durch Erweiterung der erfahrungsmäßigen Erkenntnis, welche wir bei den einzelnen Erscheinungen der Welt in der Feststellung von Ursache und Zweck gewinnen, schließlich auch die Ursache und den Zweck der *Welt im ganzen* zu erkennen; diese dagegen nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der Erfahrung, sondern in einer Idee des Geistes, von welcher aus das, was ist, also auch die unserer Erfahrung gegebene Welt abgeleitet werden soll. Beide Richtungen verschlingen sich in der Geschichte ineinander; aber Kaftan definiert sie in ihrer deutlichen Unterschiedenheit, indem er sie „in ihrem *allgemeinen* Wesen" (ich würde lieber sagen: in ihrer *bestimmten* Tendenz, von der sie in ihrer geschichtlichen Durchführung bald mehr bald weniger geleitet sind) und nach ihrem Ursprung im menschlichen Geist charakterisiert (47). Erst wenn

die Fäden der Geschichtsentwickelung in dieser Weise entwirrt sind, ist ein klares Urteil über dieselbe möglich. Leitend bei Kaftans Beurteilung ist die Frage nach der inneren Konsequenz resp. den inneren Widersprüchen der geschichtlich vorliegenden Anschauungen, vor allem aber nach ihrem Verhältnis zu der christlichen Wahrheit, welche sie selbst zum Ausdruck bringen wollen. Kann das kirchliche Dogma und die herkömmliche Apologetik dem christlichen Glauben gerecht werden? müssen sie ihn nicht vergewaltigen? Das ist der überall angewandte kritische Maßstab.

Das Ergebnis der gesamten geschichtlichen Untersuchung ist: das kirchliche Dogma und der damit zusammenhängende Versuch, die Wahrheit des christlichen Glaubens theoretisch zu beweisen, ist unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstanden; die gesamte Entwickelung des geistigen Lebens innerhalb der protestantischen Christenheit bedeutet nur die Auflösung und Zersetzung des Dogmas und der ihm wesentlichen apologetischen Beweisführung mit ihrem Streben, den Glauben zum Wissen zu erheben. Der christliche Glaube selbst „kann mit der konsequenten Ausführung und Durchführung dieses Unternehmens nicht bestehen" (263). — Ich kann hier nicht im einzelnen darlegen, in welchen Punkten ich über die geschichtlichen Erscheinungen etwas anders urteilen würde als Kaftan, in welchen dagegen er von der Richtigkeit seines Urteils mich überzeugt hat. In allen Hauptpunkten muß ich zustimmen. Ich nenne nur beispielsweise den Nachweis, daß das Erkenntnisprinzip der orthodoxen lutherischen Dogmatik wesentlich das gleiche ist, wie das des Thomismus (153ff.); ferner das Urteil über Kant, der „den praktischen Glauben des Christentums sich selbst zurückgegeben" habe, indem er „die leitende Idee vom höchsten Gut aus der Kombination mit dem Erkennen befreit" und sie „statt dessen in die engste Beziehung zum sittlich thätigen Leben gesetzt habe" (212f.). Gegenüber dieser gerechten Würdigung finde ich die selbständigen Verdienste Schleiermachers nicht hell genug beleuchtet. Doch solche Bedenken ändern an der Hauptsache in der That nichts. Dem Gesamtergebnis weiß ich nichts hinzuzufügen und nichts abzuziehen. Befestigt wird mir dasselbe durch den Blick auf eine Parallele zu der von Kaftan ausgeführten kritischen Ge-

schichte. W. Dilthey hat in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Bd. I) eine dereinst herrschende Methode der Geisteswissenschaften kritisiert, indem er geschichtlich ihre Unzulänglichkeit für die Erkenntnis des geistigen Lebens nachwies. Metaphysik, ihre Herrschaft und ihr Verfall in den Geisteswissenschaften! anderseits Ausbildung, Herrschaft und Zersetzung des Dogmas und der ihr entsprechenden Apologetik! Das sind nicht nur zwei nebeneinander herlaufende Entwickelungsreihen, sondern sie stehen im engsten Zusammenhang. Wenn man diese weitreichenden geschichtlichen Zusammenhänge hervorhebt, so verstärkt sich nur der Eindruck, welchen die von Kaftan gegebene kritische Geschichte des Dogmas macht. Dieselbe wirkt aber auch schon für sich in ihrer gedrängten Geschlossenheit mächtig genug; Kaftan ist dessen auch gewiß, daß diese Kritik, welche durch die Geschichte des Dogmas selbst geübt wird, auf die Dauer nicht übersehen werden kann, daß sie schließlich den Sieg behaupten muß“ (262).

Worauf beruht aber die überzeugende Macht dieses Beweises, welcher wir uns nicht entziehen können, und wie viel haben wir mit ihm für die Sache der christlichen Apologetik gewonnen? In ersterer Beziehung betont Kaftan die Gewalt der Thatsachen; er erinnert wiederholt (235. 262) an das Wort von D. Fr. Strauß, daß die subjektive Kritik des einzelnen ein Brunnenrohr ist, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann, daß die Kritik aber, welche sich im Laufe der Jahrhunderte objektiv vollzieht, als ein brausender Strom heranstürzt, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen. — Die Resultate, welche Kaftan der historischen Betrachtung entnimmt, sind nun allerdings von denjenigen, zu welchen Strauß gelangt, grundverschieden: für Strauß hatte die Geschichte des Dogmas, besonders aber der Kritik und Polemik der zwei letzten Jahrhunderte das endgültige Gericht über alles spezifisch Christliche im Dogma vollstreckt; nach Kaftan ist zwar das katholische Dogma, es ist „der darin liegende Kompromiß des [christlichen] Glaubens mit der alten Philosophie“ in der Geschichte zersetzt worden, keineswegs aber der christliche Glaube selbst. Woher dieser Zwiespalt der Folgerungen? Wie Kaftan selbst erklärt, rührt er von einem verschiedenen Standpunkt der

Beurteiler her. Strauß liegt es ferne, die Wahrheit des christlichen Glaubens vom Dogma zu unterscheiden; wenn er im Dogma Wahrheitsmomente sucht, so sind ihm dies höchstens die philosophischen Ideen, an welchen er in jener Periode seines Lebens noch festhielt. Kaftan dagegen geht von einem Standpunkt des christlichen Offenbarungsglaubens aus, der ihm die Möglichkeit giebt, zwischen dem durch die göttliche Offenbarung erweckten Glauben und der Form, in welcher menschliche Unvollkommenheit denselben ausgeprägt hat, einen Unterschied zu machen. — Daraus folgt aber: das Urteil, daß der Christenglaube sich mit der Form des katholischen Dogmas nicht vertrage, vielmehr dadurch gefährdet werde, wird uns allerdings durch die Geschichte gegeben; aber, um dieses Urteil der Geschichte zu vernehmen, sind doch gewisse Voraussetzungen auffeiten des Betrachters der Geschichte nötig. Derselbe muß imstande sein, den christlichen Glauben in seiner Eigenart, in seiner Verschiedenheit vom Dogma zu verstehen. Dazu kommt noch: es muß bei ihm das Zugeständnis vorausgesetzt werden, daß der vom Dogma unterschiedene Christenglaube der echte, ursprüngliche Christenglaube ist; denn erst dann gewinnt das Urteil, daß jener mit dem Dogma nicht zusammenbestehen könne, seine Bedeutung. Man könnte nun allerdings erklären, daß sich sowohl jener Unterschied zwischen Evangeliumsglauben und Dogma als auch die Art des ursprünglichen Christentums müsse selbst wieder aus der Geschichte erkennen lassen. In letzterem Punkt kann Kaftan ja auf seine eigene geschichtliche Untersuchung verweisen, welche er in seinem Werk über „das Wesen der christlichen Religion“, besonders im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts, gegeben hat. Aber wir machen nun gerade die Beobachtung, daß weder ein Strauß in seinen philosophischen Gedankengängen, noch ein im kirchlichen Dogma befangener Theologe imstande ist, aus der Geschichte jene Erkenntnis zu schöpfen, was ursprünglicher Christenglaube im Verhältnis zum Dogma ist. Wir kommen also doch zu dem Ergebnis, daß auch bei der objektiven Kritik, welche im Unterschied von der subjektiven die geschichtlichen Thatsachen reden läßt, in hervorragender Weise — viel mehr als beim Urteil über Thatsachen der Natur — auf eine Urteilsfähigkeit und -willigkeit des urteilenden Subjekts

gerechnet werden muß. Kaftan selbst, der sich über seine eigenen Schritte sorgfältig Rechenschaft zu geben pflegt, macht darauf aufmerksam, daß es sich, wenn man das Urteil der Geschichte als Ergebnis einer geschichtsphilosophischen Betrachtung gewinnen wolle, nicht bloß um die geschichtlichen Thatsachen als Urteilsobjekte, sondern auch um ein leitendes Prinzip der Beurteilung handle und daß dieses Prinzip nie bloß gewußt werden könne, sondern zugleich innere Anerkennung bei denjenigen finden müsse, welcher dem geschichtlichen Urteil beifallen solle (249f.). Warum das so sein muß und warum gleichwohl die objektive Kritik besondere Überzeugungskraft hat, darauf müssen wir später noch einmal zurückkommen. Hier genügt es uns, festgestellt zu haben, daß durch die Begründung des kritischen Urteils aus der Geschichte subjektive Entscheidungsgründe nicht ausgeschlossen sind. — Soviel hier über die Begründung des Urteils, das Kaftan aus der Geschichte entnimmt! Was ist aber die Tragweite desselben? Kaftan bestimmt dieselbe mit vorzüglicher Klarheit (263f.): die Geschichte führt zu dem Urteil, daß der christliche Glaube mit der konsequenten Durchführung der rationell empirischen wie der spekulativen Methode nicht zusammen bestehen kann; „was jedoch durch die geschichtliche Kritik bis jetzt noch nicht gezeigt worden ist", daß der christliche Glaube selbst wahr und daß dagegen „jene Methoden selber überhaupt irrig sind".

Um dies zu beweisen, muß sich Kaftan von der historischen Untersuchung, welche den ersten Abschnitt des Buchs ausfüllt, einer systematischen Untersuchung zuwenden. Wir treten damit in den **zweiten Abschnitt** des Buches ein, überschrieben „Der Beweis des Christentums". Es ist zu untersuchen, ob die rationalistisch-empirische oder spekulative Methode, welche die traditionelle Apologetik verwendet hat, überhaupt zu einer Erkenntnis der höchsten Ursache und des letzten Zwecks der Welt zureichend sind. Auf die erste der genannten Methoden richtet sich naturgemäß zuerst die Prüfung. Die rationell-empirische Methode will ja dieselben Mittel und Wege benutzen, welche das gewöhnliche Wissen und die in den Erfahrungswissenschaften getriebene Erkenntnisarbeit verwendet. Sind

nun diese Mittel wirklich imstande, zu jenem höchsten Wissen uns zu erheben? Diese Frage beantwortet Kaftan in dem **ersten Kapitel** des zweiten Abschnitts, überschrieben „Das Wissen“, mit einem entschiedenen Nein. — Durch eine Erkenntnistheorie muß sich also Kaftan seinen weiteren Weg bahnen, und wir haben ihm zunächst dahin zu folgen. — Schon aus dem Angeführten sieht man, daß sich Kaftan in der Fragestellung wie in dem Ergebnis mit Kant nahe berührt. Seine Frage faßt er sogar in Kants Worte: „Was kann ich wissen?“ und mit Kant wie mit den auf dessen Bahn gehenden Theologen, Ritschl, Herrmann u. a. kommt er bei dem Ende an, daß auf rein theoretischem Wege ein höchstes Wissen nicht erreichbar ist. Aber sieht man genauer zu, so biegt Kaftan in der Methode wie in den Ergebnissen bedeutend von den Bahnen der Kantianer ab.

Was zuerst die Methode anlangt, so zeigt Kaftan selbst, wie bei der Frage: „was kann ich wissen?“ Kant und so auch Herrmann sofort ein bestimmt gefaßtes Ideal des Wissens ins Auge fassen. Statt dessen will Kaftan einfach von der Thatsache des gewöhnlichen Wissens ausgehen (271); genauer heißt das aber: er will sein Ideal des Wissens — denn von einem idealen Wissen, das wirklich diesen Namen verdient, muß ja auch er bei der Frage, was man wissen kann, ausgehen (282 f.) — von der gewöhnlichen Erkenntnisthätigkeit sich geben lassen, die wir im täglichen Leben ausüben; dann verfolgt er die Frage: wie weit reicht ein solches Wissen, wie wir es im täglichen Leben suchen? Bei diesem „gewöhnlichen Wissen zieht Kaftan zunächst auch die Erfahrungswissenschaften nicht genauer in Betracht; sondern zeigt erst später, daß dieselben nur eine Erweiterung und Berichtigung des alltäglichen Wissens darstellen. — Dieses nun, daß Kaftan zunächst nur das gemeine Wissen des täglichen Lebens zur Bestimmung seines Ideals verwendet, scheint mir bei seiner Methode von vornherein gefährlich; muß man nicht fürchten, auf diese Weise nur ein unklares undiszipliniertes Wissensideal und damit einen undeutlichen Maßstab zu bekommen? — Ja, wenn den Erfahrungswissenschaften das Wissensideal entnommen würde, durch welches die Frage: „was kann ich wissen?“ näher bestimmt werden soll, so würde sich meiner

Ansicht nach eine ganz praktische Methode ergeben. Denn jene geben klar bestimmte Kriterien dafür, was sicheres allgemeingültiges Wissen ist; an der Hand dieser Kriterien kann man dann die Frage untersuchen: wie weit reicht ein solches Wissen, wie es die Erfahrungswissenschaften geben und erstreben? Es läßt sich zeigen, wie alle sicheren Kriterien bei solchen Hypothesen vollständig versagen, welche die erfahrbare Welt überschreiten wollen, wie diese also in völlig unkontrollierbare Vermutungen sich verlieren müssen. Zum Beleg für die Brauchbarkeit einer solchen Methode erinnere ich an die hübsche Ausführung dieser Art in O. Liebmanns kleiner Schrift „Die Klimax der Theorieen". Immerhin führt auch diese Methode, welche derjenigen Kaftans noch am ehesten verwandt, aber durch die Klarheit des Ausgangspunkts ihr überlegen ist, doch direkt nur zu dem Ergebnis, daß bei den metaphysischen Hypothesen die Kriterien der Erfahrungswissenschaften faktisch versagen. Daß sie ganz notwendig versagen müssen, wird völlig verständlich erst durch eine Untersuchung derjenigen Bedingungen, an welche unser theoretisches Erkennen überhaupt gebunden ist; m. a. W. man muß zu diesem Behuf auf Kants Methode der Erkenntniskritik sich einlassen. Wenn man dieser folgend nach den Bedingungen fragt, unter welchen ein Auffassen des Wirklichen in unserem erkennenden Bewußtsein möglich ist, so ist dies nicht, wie Kaftan fürchtet, ein Verfahren, welches den sicheren Boden der Thatsachen vergißt. Wir fragen ja eben nach den Bedingungen, an welche das gewöhnliche Wissen ebenso wie die Erfahrungswissenschaft gebunden ist. — Aber, wendet Kaftan ein, wenn wir diese Bedingungen herausstellen, so vollziehen wir damit doch nur eine Abstraktion (269)! Herrmann thut das ja ausgesprochenermaßen, wenn er das „reine Erkennen" untersucht. Ist denn diese Abstraktion aber notwendig? — Und wird nicht, so kann Kaftan weiter fragen, von Kant — und ihm nach von Herrmann — die Analyse der Erkenntnis und die Feststellung der Erkenntnisbedingungen nur dadurch erreicht, daß sie von einem im gewöhnlichen Erfahrungswissen noch nicht enthaltenen Erkenntnisideal ausgehen und ist damit nicht doch die sichere Basis der Thatsachen verlassen? — In der That, Kant läßt sich bei der erkenntniskritischen Untersuchung von der Frage nach solchen Erkenntnissen,

welchen „innere Notwendigkeit“ und „wahre oder strenge Allgemeinheit“ zukommt, leiten. Er thut es aber nicht ohne Grund; nicht bloß die damals herrschende Leibniz-Wolffsche Philosophie nötigte ihn dazu, sondern die als Thatsache gegebene Mathematik und die leitenden Grundsätze der Naturwissenschaft legen jene Frage uns nahe als „eine, wenigstens einer näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage“. Ihre volle Rechtfertigung findet aber bei Kant die Fragestellung durch die Ausführung. Sie führt zur Entdeckung der Thatsache, daß in aller Erfahrungserkenntnis, der alltäglichen wie der wissenschaftlichen, Erkenntniselemente von strenger Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten sind; sie giebt aber zugleich die Klarheit darüber, „welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben“, genauer darüber, daß durch diese Erkenntnisfunktionen nicht eine „Erweiterung der Erkenntnisse“, also auch nicht etwa eine Einsicht in den Grund und Zweck der Erfahrungswelt gewonnen wird.

Ich finde nun diese Verfahrensweise Kants wenigstens in ihren Grundzügen trotz Kaftans Widerspruch völlig sicher. Dagegen scheint mir aus den oben angegebenen Gründen gerade Kaftans Methode, welche sich der Leitung aller Philosophie, auch der kritischen, möglichst entschlagen will, auf schwankenden Grund zu führen. Doch lassen wir die Ergebnisse darüber entscheiden! Das Ideal, welches Kaftan dem gewöhnlichen Wissen entnimmt, ist die irrtumsfreie vollständige und genaue Erkenntnis der Thatsachen; mißt man aber daran unser gewöhnliches Wissen, so findet man nach Kaftan, daß dasselbe „unvermeidlicherweise ein Moment der Willkür enthält“ und daß anderseits „die Gestaltung desselben in unserem Bewußtsein stets eine unwillkürliche Täuschung einschließt“ (326). Das Moment der Willkür liegt darin, daß wir, statt die Thatsachen möglichst vollständig, genau und irrtumsfrei aufzufassen, vielmehr nur das von ihnen zu wissen begehren, was für unser praktisches Handeln von Bedeutung ist. Das schlagendste Zeugnis für die willkürliche Auswahl aus dem thatsächlich Gegebenen, welche wir um des praktischen Interesses willen vollziehen, sind die allgemeinen Begriffe und Urteile, in denen sich unser Wissen stets bewegt. Denselben entspricht nichts direkt in

der thatsächlichen Wirklichkeit; wir bilden sie, weil sie für uns zweckmäßig sind, da wir mit ihrer Hilfe doch auch wieder eine Bereicherung des Wissens von den Thatsachen gewinnen. Aber nicht nur Willkür in der Auswahl und Ordnung des Wissensstoffs haftet unserem Wissen an, es kann sich auch von Elementen unwillkürlicher Täuschung nicht befreien: vor allem zwei Verhältnisse kommen hier in Betracht, das des Dings zu seinen Eigenschaften und das von Ursache und Wirkung. Indem wir von Dingen reden, tragen wir „unser eigenes Wesen, dessen wir uns als einer Einheit bewußt sind, in die Dinge hinein“; ebenso wenn wir die Dinge als wirkende bezeichnen. Wir mögen uns über eine naive Personifikation der Erkenntnisgegenstände noch so hoch erhoben haben, ein Rest dieses Personifikationsverfahrens und damit eine unwillkürliche Täuschung bleibt, wo überhaupt von Dingen und Wirkungen gesprochen wird. — Aber auch die positiven Wissenschaften streifen diese Elemente der Willkür und der unwillkürlichen Täuschung keineswegs ab. Sie haben kein anderes Ziel, als eine Erweiterung und Berichtigung des gewöhnlichen Wissens, sie bleiben damit auch in letzter Linie den praktischen Zwecken der Menschheit untergeordnet. Und denken wir uns das Weltbild, an welchem die Wissenschaft arbeitet, in seiner Vollendung, so wird hier in virtuoser Weise mit allgemeinen Urteilen und Begriffen, mit künstlicher Zerlegung und Wiederzusammensetzung operiert; die Willkür in der Ordnung der Thatsachen ist also gesteigert. Anderseits ist auch der Einschlag der unwillkürlichen Täuschung nicht hinweggethan: in den Atomen, Monaden, Kraftzentren und vor allem in dem die Wissenschaft beherrschenden Begriff des Naturgesetzes lebt die unwillkürliche Personifikation, welcher allerdings das frische Leben naiv-poetischer Anschaulichkeit entflohen ist, zu schattenhaftem Dasein wieder auf. — Alles das zusammen aber führt zu dem Schluß, daß die menschliche Erkenntnis der Welt stets menschlichen, endlichen, relativen Charakter behält und daß auch die Wissenschaft, so wenig als das gemeine Wissen sich zu einem höchsten Wissen erweitern kann, eben weil sie von den Elementen der „Willkür und Täuschung“ nicht loszukommen vermag.

Ersetzt man den letzteren Ausdruck durch „subjektive Elemente“,

so wüßte ich wenig gegen das Gesagte einzuwenden. Aber der von Kaftan gewählte Ausdruck stellt alles unter eine Beurteilung, welche ich nicht anzunehmen vermag; Kant hat mich vielmehr davon überzeugt, daß die aufgezählten Erkenntnisthätigkeiten notwendig sind, wenn überhaupt eine Erkenntnis des Wirklichen zustande kommen soll. Wo Kaftan von Willkür redet, vermag ich nur von gesetzmäßigen Funktionen, wo er unwillkürliche Täuschungen aufzählt, nur von den Mitteln der objektiv-richtigen Erkenntnis zu reden. Woher diese verschiedene Beleuchtung? Daher daß ein verschiedenes Erkenntnisideal als Maßstab benutzt wird. Wenn nach Kaftan „nur das Wissen von einzelnen Dingen und Vorgängen" dem „Ideal des Wissens, annähernd wenigstens, entsprechen kann" (283 f.), so ist allerdings alles, was über die Auffassung des einzelnen hinausgeht, also alle Verknüpfung und Ordnung des Stoffs nicht mehr ideal, sondern entweder ein vom Subjekt unwillkürlich beigemischtes Surrogat oder ein Schalten und Walten des Subjekts mit dem Gegebenen aus eigener Machtvollkommenheit. Aber ist denn jenes Ideal begründet? Hier finde ich in der That die Befürchtung bestätigt, daß Kaftan sich einer sicheren Leitung bei der Feststellung des Wissensideals begeben hat. Nicht einmal durch das alltägliche Wissen scheint mir das Ideal, welches Kaftan handhabt, gerechtfertigt zu sein; es ist uns doch, wie Kaftan selbst sagt (284 f.), bei der Erwerbung des gewöhnlichen Wissens gar nicht um absolut vollständige und genaue Auffassung des einzelnen zu thun, sondern nur um die Einprägung dessen, was für unser praktisches Leben Interesse hat. Dann ist aber für diesen Standpunkt ein ideales Wissen eben ein solches, welches aus der Masse des Stoffs das Nötige ausliest, so daß dieses rasch im Bewußtsein vergegenwärtigt werden kann. Wenden wir uns aber der Wissenschaft zu, welche das Wissensideal schärfer bestimmt, so ist es für diese allerdings von höchster Wichtigkeit, den Beobachtungsstoff möglichst vollständig und genau zu sammeln; aber wissenschaftliche „Erkenntnis" besteht noch nicht in der Sammlung dieses Materials, sondern erst in der geistigen Beherrschung, d. h. in der Ordnung des Stoffs. Die hierbei ausgeübten Geistesoperationen sind für die Wissenschaft, was Kaftan anerkennt, Mittel zur Erkenntnis des

Wirklichen; und zwar sind sie so wesentliche Mittel, daß sie bei der Bestimmung des idealen Wissens selbst zu diesem gerechnet werden müssen. Wird doch häufig erst mit Hilfe dieser Operationen festgestellt, was überhaupt wirklich ist: wenn wir die Drehung der Erde um die Sonne als einen wirklichen Vorgang trotz des zunächst widersprechenden Augenscheins behaupten, so geschieht es deshalb, weil allein auf diese Weise eine gesetzmäßige Ordnung (einheitliche Erklärung) mannigfaltiger wahrnehmbarer Erscheinungen (Gestirnbewegungen, Veränderungen am Pendel ꝛc.) sich ergiebt. Unter diesen Umständen würde es aber widersinnig sein, zu sagen: die Feststellung des einzelnen Vorgangs (Drehung der Erde um die Sonne) entspricht zwar dem idealen Wissen, dagegen die gesetzmäßige Ordnung der einzelnen Erscheinungen ist etwas, was in das Ideal des Wissens nicht mit einzurechnen ist. So wird also das Wissensideal, welches Kaftan verwendet, auch durch die Erfahrungswissenschaft nicht gerechtfertigt.

Ich kann es sehr wohl verstehen, wenn an jenem Wissensideal ein Philosoph festhält, der auf dem Standpunkt eines naiven dogmatistischen Empirismus steht. Wer überzeugt ist, in der Wahrnehmung des raum-zeitlichen Daseins und Geschehens die absolute (= von dem auffassenden Bewußtsein völlig unabhängige) Wirklichkeit erfaßt zu haben, der muß allerdings in dem möglichst genauen und vollständigen Abbilden der einzelnen Dinge und Vorgänge das ideale Wissen, in aller weiteren Verarbeitung desselben Willkür und Täuschung sehen. Verläßt man aber diesen naiven Standpunkt, erinnert man sich daran, daß auch das raum-zeitliche Dasein nur eine in Relation zu dem auffassenden Bewußtsein verständliche Wirklichkeit ist, giebt man, wie dies Kaftan aufs klarste thut, der „sich unabweisbar aufdrängenden Erwägung“ Raum, „daß wir nur von unseren Vorstellungen und dem, was in ihnen erscheint, etwas wissen können“ (470), so verliert auch jenes Ideal des Wissens seinen Boden. Ich bin daher zu dem Urteil geneigt, daß Kaftans „ideales Wissen“, welches in einer Sammlung photographischer Abbildungen (freilich nicht bloß der ruhenden Dinge, sondern auch der Vorgänge) in unserem Geist seine Vollendung finden müßte, ein rudimentärer Bestandteil jenes Empirismus ist, welcher in der

Wahrnehmung das absolute Sein glaubt erreicht zu haben. Kaftan will allerdings von der dogmatistischen Frage nach dem absoluten Sein grundsätzlich nichts wissen (477); erhebt er doch sogar gegen Kant den Vorwurf, daß derselbe von der Fragestellung, welche mit dem Verhältnis von Denken und Sein sich abquält, noch nicht losgekommen sei, vielmehr, indem er nur die Unlösbarkeit jenes Problems behaupte, den Stachel des ungelösten Problems in Kraft bestehen lasse (472). Nun geht Kant allerdings von jenem Problem aus, welches schon durch die vorangehende philosophische Entwickelung ihm aufgedrängt war; sehe ich aber genauer zu, so hat Kant, indem er die Unlösbarkeit der Frage nachweist, zugleich den neuen Begriff von Wirklichkeit oder Objektivität entwickelt, denjenigen Begriff, welchen auch die moderne Wissenschaft hat, für welche der gesetzmäßig geordnete Wahrnehmungsstoff objektive Realität besitzt. Hinter diesem Standpunkt der modernen Wissenschaft, welchen Kants Lehre einnimmt, bleibt nun gerade die Kaftansche Bestimmung des idealen Wissens zurück. Wenn Kaftan (295. 374) die Idee eines göttlichen Denkens ausspricht, welches sich in lauter nominibus propriis vollzieht, welches auch nicht mißt und nicht rechnet, und wenn er das Ideal des Wissens in Übereinstimmung mit dieser Idee zu setzen bemüht ist, so verrät er, daß bei der Bestimmung jenes Ideals sich doch der Gedanke eines über die Bedingungen menschlicher Geistesthätigkeit hinausgehobenen Erkennens, also ein Rest von Dogmatismus einmischt.

Im Verlauf seiner Untersuchung zählt allerdings Kaftan selbst alle die Erkenntnisfunktionen auf, in welchen sich unser menschliches Erkennen vollzieht, er stellt die Unentbehrlichkeit derselben, vor allem der Begriffe des Dings mit seinen Eigenschaften und der Ursache mit ihren Wirkungen, mit wünschenswerter Deutlichkeit fest. „Wir denken und erkennen ‚notwendig‘ in diesen Formen“ (362), so daß es also „überhaupt kein menschliches Wissen giebt, welches von jenen beiden Kategorieen abstrahiert“ (361). Aber warum dann überhaupt noch ein Ideal des Wissens fortschleppen und als Maßstab anlegen, welches in seiner Vollendung gedacht, auf unbeschreitbare Bahn uns hinweist? Kaftan selbst sagt ja (375), daß die mathematische Konstruktion und das Bilden allgemeiner

Begriffe und Urteile „den Charakter des menschlichen (endlichen) Wissens bestimmen". Warum sollen wir dann nicht in dieser Richtung auch das Ideal unseres Wissens suchen? Doch Kaftan errichtet sofort eine Warnungstafel: „Wer sich jedoch hierdurch das Ideal des Wissens bestimmen läßt, begeht einen prinzipiellen Fehler, indem er das Ur- und Grunddatum alles unseres Wissens vergißt oder vernachlässigt, den Zwang der Thatsachen, welcher schließlich einzig und allein darüber entscheidet, was Wissen ist und was nicht" (375). Aber ist uns damit eine befriedigende Antwort auf unser Warum gegeben? Muß diese Warnungstafel uns wirklich von unserem Wege abschrecken? Ich meine nicht. Wenn wir das „ideale Wissen" als Ordnung der Wahrnehmungsthatsachen gemäß den unserem Denken eigentümlichen Funktionen bestimmen, so ist damit doch nicht gegeben, daß der „Zwang der Thatsachen" von uns „vergessen oder vernachlässigt" werden muß! Im Gegenteil! dieses Ideal schließt die Forderung in sich, daß wir die Thatsachen d. h. die uns erreichbaren Wahrnehmungen aufs sorgfältigste beachten, der Kontrolle der Thatsachen aufs peinlichste uns unterordnen. Der angeführte Grund gegen unser Wissensideal scheint mir daher hinfällig zu sein. — Welche Gründe hat Kaftan sonst noch dafür, daß er, obwohl er die Anwendung der Kategorieen sogar als „das von Haus aus uns angeborene Erkenntnisprinzip" (361) bezeichnet, sie doch aus dem Erkenntnisideal verbannt? Wenn ich mich nicht täusche, wirkt als ein Grund der Gedanke an die Genesis derselben mit, genauer die Erwägung, daß der praktische Zweck unseres Wissens ursprünglich die Veranlassung gegeben hat, diese Formen anzuwenden, und daß erst durch die stetige Anwendung derselben von Generation zu Generation der intellektuelle Apparat sein Gepräge erhalten hat, allerdings schon seit langer Zeit (362); aus diesem Ergebnis der „empirischen" Untersuchung scheint ihm zu folgen, daß das sogenannte apriorische Element unseres Erkennens „alles andere ist als ein ursprüngliches und grundlegendes Datum der Vernunft" (ib.). Nun ja, vielleicht verhält es sich wirklich so mit der Genesis jener Erkenntnisformen; aber dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß diese Formen sich entwickeln mußten, wenn überhaupt der Wahr-

nehmungsstoff Gegenstand eines einheitlichen Bewußtseins werden sollte, und daß dieselben darum ein notwendiger Bestandteil auch des idealen Wissens, ein grundlegendes Datum der Vernunft sind.

Auch diesen Grund Kaftans finde ich also nicht durchschlagend. Wohl verständlich ist mir dagegen das Interesse, welches er als Kämpfer für die Sache des christlichen Glaubens daran hat, nachzuweisen, daß die „apriorischen“ Funktionen Akte der Willkür resp. der unwillkürlichen Täuschung sind. Er fürchtet, daß einer „apriorischen“ Erkenntnisthätigkeit doch schließlich wieder eine „schöpferische Bedeutung“ (362) beigelegt und endlich die Fähigkeit beigemessen werde, auf theoretischem Wege eine Erkenntnis von Ursache und Zweck der gesamten Welt zu gewinnen; damit aber würde auf die dem christlichen Glauben verderblichen Bahnen der herkömmlichen Apologetik zurückgelenkt. Mit der radikalen Beurteilung des Apriori, welche Kaftan giebt, ist dieser Gefahr allerdings vorgebeugt. Aber trotz dieses im Interesse des Christentums wünschenswerten Erfolgs kann ich jene Beurteilung mir nicht aneignen. Doch, auch wenn ich mich gezwungen sehe, der Kantschen Erkenntniskritik in der Ansicht von den besprochenen Erkenntnisfunktionen zu folgen, meine ich vor dem Rückfall in die rationelle oder spekulative Methode der Apologetik gesichert zu sein. Besteht doch die ganze schöpferische Bedeutung jener Funktionen auf erkenntniskritischem Boden nur darin, daß sie in dem Wahrnehmungsstoff selbst Verknüpfung und Ordnung schaffen. Wenn die Reaktion der spekulativen Philosophie, welche auf Kant folgte, sich darüber hinweggesetzt hat, so erkenne ich darin ihre eigene Schuld, nicht aber mit Kaftan eine Schuld der Kantschen Philosophie, welche, soviele Mängel sie auch haben mag, wenigstens in dem einen Hauptpunkte, in der Kritik über allen Dogmatismus oder in der Beschränkung der Erkenntnisformen auf den Wahrnehmungsstoff, klar genug geredet hatte.

Die Rücksicht auf den Raum verbietet mir, noch eine Reihe von Einzelheiten der Kaftanschen Erkenntnisuntersuchung, welche meinen Widerspruch herausfordern, zu besprechen z. B. die Theorie der Induktion, in welcher der letzte Rest des Apriori, welchen J. St. Mill noch hatte stehen lassen, abgethan wird (332 f.),

ferner die Beurteilung der Mathematik, in welcher zwar eine gesetzmäßig sich vollziehende konstruktive Thätigkeit des Geistes zugestanden, aber die Notwendigkeit, auch alles Wirkliche der rein theoretischen Erkenntnis in mathematischen Verhältnissen vorzustellen, nicht genügend zur Geltung gebracht wird.

Wenn ich aber auch, sobald ich auf Einzelheiten eingehe, nur wenige Seiten des Kapitels über „das Wissen" ohne Widerspruch lesen kann, so stimme ich doch dem Gesamtresultat völlig zu, welches Kaftan am Schluß desselben zieht: „das menschliche Wissen und die positive Wissenschaft, nach ihrer Art und ihrem Zusammenhang richtig verstanden, schließen jeden Versuch aus", durch Erweiterung des erfahrungsmäßigen Wissens von der Welt das höchste Wissen, die Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks, zu erreichen (377 f.).

Den einen Teil der kritischen Aufgabe der Apologetik hat Kaftan damit zum Ziel geführt. Es ist (in Kap. I des zweiten Abschnitts) die eine der Methoden, welche im kirchlichen Dogma eine Rolle spielen, zurückgewiesen, nämlich die rational-empirische. Nun bleibt noch die andere, die spekulative Methode, welche „der Welterklärung bestimmte Ideen zu Grunde legt, die dem menschlichen Geist irgendwie gewiß geworden, so daß er aus ihnen auch das höchste und eigentlich maßgebende Verständnis der Welt entnimmt" (377). Alles wird sich nun hier in die Frage zusammendrängen: sind solche Ideen den erkennenden Menschen gewiß, oder sind sie uns nur gewiß um des Wertes willen, den sie für unser praktisches Leben haben? „Der Primat der praktischen Vernunft", das ist die Frage, welche uns hier zu beschäftigen hat. Eben diese Überschrift trägt das **zweite Kapitel** des zweiten Abschnitts. Dasselbe soll zeigen, daß eine zum Weltverständnis dienende Idee in Wahrheit nicht dem theoretischen Welterkennen, sondern nur dem praktischen Geistesleben des Menschen zue ntnehmen ist. Liegt doch, wie Kaftan zeigt, schon dem Streben nach einem höchsten Wissen ein praktisches Interesse zu Grunde (389); überhaupt aber ist es in der ganzen Weltstellung des Menschen (403) begründet, daß das höchste Wissen selbst durch eine oberste praktische Idee

bestimmt sein muß, und zwar noch genauer durch eine Idee vom höchsten Gut. Soll daher das höchste Wissen begründet werden, so muß eine bestimmte Anschauung vom höchsten Gut als gültig erwiesen werden (431). Eine Verständigung hierüber ist also die allerwichtigste Aufgabe. Derselben gegenüber behält auch die gesamte erkenntnistheoretische Untersuchung einen „relativen und vorläufigen Charakter“ (433); denn erst in dem größeren Zusammenhang einer praktisch normierten Spekulation kann auch das Erkennen selbst nach seiner Bedeutung richtig beurteilt und gewertet werden (435). Dieser Ansicht entsprechend äußert Kaftan wiederholt sein Mißfallen über die „übertriebene Wertschätzung der Erkenntnistheorie“ in unseren Tagen (266. 432. 580). In seiner eigenen Auseinandersetzung über das praktisch bestimmte „Vernunftwissen“ in seinem Verhältnis zum Verstandeswissen spricht er den bedeutsamen Gedanken aus, daß die Unterscheidung zwischen diesem und jenem sich nur dann wird behaupten lassen, wenn durch dieselbe das menschliche Wissen nicht dualistisch in zwei Stücke gerissen wird, sondern wenn trotz der Unterscheidung sich eine einheitliche Auffassung des Wissens und seiner Organisation gewinnen läßt (403). Die Einheit läßt sich nun nach Kaftan einzig und allein bei der Einsicht herstellen, daß auch das Verstandeswissen von der Welt „einem obersten praktischen Zweck untergeordnet“ und „auch in seinem Zustandekommen von dem praktischen Moment abhängig“ ist (404). Unter dieser Voraussetzung füllt ja das Verstandeswissen genau ebenso wie das Vernunftwissen nur eine Stelle in unserem p r a k t i s c h bedingten Geistesleben aus; und so ergiebt sich eine Konstruktion des Wissensgebäudes, in welcher das Vernunftwissen nicht im Gegensatz zum Welterkennen steht, sondern vielmehr den naturgemäßen Abschluß des gesamten menschlichen Wissens bildet (410). Dieses erhebt sich von der Naturerkenntnis zur Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens (Geisteswissenschaften); diese läuft in die Erkenntnis des religiös-sittlichen Lebens aus, und an diese schließt sich, das Gebäude krönend, die Vernunfterkenntnis der Ursache und des Zwecks der gesamten Welt. Umgekehrt zeigt sich die Einheit des menschlichen Wissens darin, daß durch diese praktisch bestimmte Spekulation auch wieder die Geschichts- und Natur-

thatsachen in ein neues Licht gestellt werden: es ergiebt sich nämlich, wie Kaftan es ausdrückt, eine Philosophie der Geschichte und eine Philosophie der Natur, wir könnten auch sagen, eine teleologische Betrachtung der Geschichte und der Natur durch Beziehung derselben auf einen Endzweck der Welt resp. der Menschheit. Mit alle dem hat sich nun Kaftan den Weg zum Beweis des Christentums gebahnt; keine andere Beweismethode, das ist nun gezeigt, ist richtig, als die, welche die praktische Art des höchsten Wissens berücksichtigt d. h. welche zeigt, daß diejenige Idee vom höchsten Gut, von welcher die christliche Vernunftspekulation beherrscht ist, die richtige ist. Aber ehe sich Kaftan an diesen Nachweis macht, vollzieht er zuvor noch die abschließende „Kritik der überlieferten spekulativen Methode" im **dritten Kapitel** des zweiten Abschnitts. Es ist ja noch nicht gezeigt, wie denn die theoretisch-spekulative Methode trotz ihrer Fehlerhaftigkeit zu einer Großmacht in der menschlichen Geistesgeschichte heranwachsen konnte. Dies wird uns daraus verständlich, daß die theoretische Spekulation, so sehr sie reine Wissenschaft sein will, doch selbst aus einer bestimmten Idee vom höchsten Gut entspringt, aus der Idee nämlich, daß der Mensch im Erkennen sein höchstes Gut zu suchen habe. Daraus erhebt sich der Anspruch, daß das wissenschaftliche (theoretische) Erkennen eine Kraft besitze, schöpferische Gedanken zu erzeugen, welche über die Erfahrungswelt sich erheben und das absolute Sein und dessen Urgrund erreichen. Prüft man freilich kritisch das Gebilde, welches aus diesem Anspruch hervorgeht, so entdeckt man: es leidet dadurch nur die positive Wissenschaft Schaden, und anderseits wird auch die Vernunftspekulation selbst in falsche Bahnen gedrängt. Sie versäumt es nämlich, den Begriff des höchsten Guts festzustellen, welcher doch in Wahrheit die Grundlage alles höchsten Wissens bildet, sie quält sich ab mit der unlösbaren Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum absoluten d. h. vom Denken unabhängigen Sein, und sie kann auch dem praktischen Grundproblem der Philosophie, der Frage der Freiheit, keine befriedigende Lösung geben. —

Überblicke ich die gesamte Untersuchung über die richtige und falsche Methode einer Vernunftspekulation, so muß ich auch hier, bei manchem Widerspruch in Einzelnem, den Hauptergebnissen zustimmen;

jedoch die Beleuchtung, in welche dieselben gerückt sind, erscheint mir zum Teil zu grell; hauptsächlich in folgenden Punkten! —

Kaftan hebt den nur vorläufigen relativen Charakter der Erkenntnistheorie geflissentlich hervor. Soll damit nur gesagt sein, daß die Erkenntnistheorie bloß einen Bestandteil der philosophischen Aufgabe bilde, genauer, daß ihre Bedeutung hauptsächlich in der Entscheidung der Frage liege, ob sich auf theoretischem Wege ein höchstes Wissen erreichen lasse, daß ferner noch nicht die Erkenntnistheorie selbst, sondern erst die weitere Entscheidung über das höchste Gut die positive Begründung eines höchsten Wissens geben könne (vgl. 433 ff.), so wüßte ich gegen all das nichts einzuwenden. Wenn aber der Verfasser weiter urteilt, daß von der Entscheidung über das höchste Gut auch erst die richtige Fragestellung in der Erkenntnistheorie abhänge (476), wenn er ein Zurücktreten der erkenntnistheoretischen Fragen in der heutigen Philosophie für ersprießlich hält (266), wenn er sich darum eigentlich nur mit Protest, temporum ratione habita, auf eine erkenntnistheoretische Erörterung einläßt, so ist mir dies wieder ein Stück von dem Radikalismus, den ich nicht teilen kann. Eine kritische Erkenntnistheorie kann und muß, ohne daß sie hierin von der Entscheidung über das höchste Gut abhängig wäre, zu dem Ergebnis kommen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein unlösbar ist und daß eine nach theoretischen Kriterien kontrollierbare Wissenschaft von der Ursache und dem Zweck der gesamten Welt uns nicht offen steht. Ja dieses Ergebnis, welches unabhängig von andern Fragen feststeht, giebt erst die sichere Basis wenigstens für die systematische Darlegung des richtigen Wegs zum höchsten Wissen. Auch bei Kaftan selbst ließe sich nicht denken, daß die weitere Entwickelung dieser Grundlage entbehren könnte: nur die Einsicht in die Unzulänglichkeit des theoretischen Erkennens giebt uns die Sicherheit darüber, daß eine praktische Idee allein den Ausschlag geben kann und, ohne die Widerlegung der theoretischen Wissenschaft fürchten zu müssen, geben darf. Wir haben einfach offen zuzugestehen, daß die aus der Wissenschaft stammenden Angriffe auf eine praktisch begründete Weltanschauung nur durch eine philosophische Erkenntniskritik wider-

legt werden könne, sei es nun daß dieselbe an Kant sich anlehne oder der empiristischen Strömung folge. Eins wie das andere ist philosophische Erkenntniskritik, und die Frage ist nur: welche ist die bessere? Wollte man sich über diese unentbehrliche Voraussetzung einer wissenschaftlichen Apologetik hinwegsetzen, so würde man damit nur Verstecken spielen.

Wenn mir so der Weg, auf welchem die Kritik der spekulativen Methode zu vollziehen ist, wenigstens in etwas anderer Beleuchtung erscheint als Kaftan, so ist es ebenso mit den Ergebnissen. Ich komme von dem Eindruck nicht los, daß Kaftan, um die wilden Schößlinge theoretischer Spekulation nicht aufkommen zu lassen, auch gesunde Triebe der menschlichen Erkenntnisthätigkeit und das freie Wachstum des Stammes der Wissenschaft zu beeinträchtigen versucht. Die Thesis allerdings, daß das Wissen seiner ganzen Art und seinem Zustandekommen nach obersten praktischen Zwecken untergeordnet sei, welche in dieser Fassung manchem als ein Gewaltsspruch gegen alle unparteiische Wissenschaft erscheinen wird, ist nicht so gemeint. Denn Kaftan selbst betont sorgfältig, daß man die wissenschaftliche Forschung nicht etwa im einzelnen Fall von praktischen Interessen abhängig machen dürfe, sodann aber, daß man den praktischen Zweck, dem die Wissenschaft diene, richtig fassen müsse: derselbe sei „vor allem auch die geistige Herrschaft über die Dinge, an der wir irgendwie Teil gewinnen müssen, um geistige Personen zu werden und zu sein"; er sei „die Weltstellung des menschlichen Geschlechts, welche dasselbe befähigt, sich über die Welt zu erheben und nach einem ewigen Zweck auszuschauen" (325). Der ersten Gedanke wird auch dahin erläutert, daß ein Bewußtsein idealer geistiger Herrschaft über die Dinge aus der Erkenntnis fließe und durch dieselbe genährt werde (402). Laut erklärt Kaftan auch die Wahrhaftigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit für eine sittliche Forderung mit unbedingter Geltung (530). — Hat damit Kaftan dem theoretischen Erkennen nicht alle Gerechtigkeit widerfahren lassen? Kann man für dasselbe mehr verlangen? — Dennoch kann ich noch nicht völlig befriedigt sein.

Fürs erste scheint mir die Selbständigkeit des theoretischen

(wissenschaftlichen) Erkennens doch erst dann genügend gesichert zu sein, wenn man den notwendigen Charakter desselben, genauer der darin enthaltenen Erkenntnisformen unumwunden anerkennt. Nun will aber Kaftan die Behauptung von dem notwendigen Charakter des theoretischen Erkennens selbst in der Beschränkung beseitigt sehen, in welcher sie bei Kant auftritt, in der Beschränkung auf die Erscheinungswelt (404). Doch das führt uns wieder auf denselben Punkt, der schon oben S. 63 ff. besprochen wurde.

Fürs zweite kommt mir der Wert, welchen das theoretische Erkennen in sich selbst trägt, noch nicht zu vollem Recht; genauer: der Satz, daß das Wissen an und für sich zu einer geistigen Herrschaft über die Dinge erhebe, ist mir, so entschieden er von Kaftan ausgesprochen wird, doch im Zusammenhang seiner Darstellung nicht genügend begründet und nicht konsequent genug verfolgt. — Nicht genügend begründet! Kaftan weist unermüdlich darauf hin, daß das alltägliche Wissen von dem Menschen in erster Linie um seiner Bedürfnisse willen gesucht werde. Das kann auch kein Mensch leugnen; ebenso gewiß ist es, daß auch die wissenschaftliche Thätigkeit aus dem Gedanken, durch die Erforschung der Naturkräfte wie der Geschichte dem Menschen im Kampf ums tägliche Brot und der menschlichen Gesellschaft in ihrem Zusammenleben zu nützen, bleibend die mächtigste Anregung schöpft. Aber schon die Erkenntnisthätigkeit des Kindes hat, bei allem Nutzen für das Fortkommen desselben in der Welt, zugleich für das innere geistige Leben desselben den Wert, daß es ihm den Inhalt giebt, welcher, in einem einheitlichen Bewußtsein zusammengefaßt, für ein menschliches Ich konstituierend ist. In vollem Sinn wird derselbe allerdings nur von dem wollenden Ich angeeignet; aber die Vorbedingung dafür ist, daß der uns zuströmende Wahrnehmungsstoff in erkennender Thätigkeit von uns geordnet wird. Dieselbe ist also für den Bestand unseres menschlichen Ich wesentlich; die Erkenntnisformen sind hiernach die notwendigen Mittel, um in dem auf uns einstürmenden vielgestaltigen Wahrnehmungsstoff ein einheitliches Bewußtsein zu behaupten und so eine Herrschaft über das verwirrende Vielerlei auszuüben. Wenn schon dem gewöhnlichen Welterkennen diese Bedeutung für das geistige Leben des Menschen

zukommt, so ist es verständlich, daß dieser innere Wert der Erkenntnisthätigkeit vollends auf der Stufe der Wissenschaft zur Freiheit entbunden wird. Die Wissenschaft will, auch wo sie dem Menschen niemals auf eine praktische Unterwerfung der übermächtigen Thatsachen Hoffnung machen kann, dieselben doch für das Bewußtsein des Menschen ordnen, sie verständlich, womöglich berechenbar machen. Ob auch die Erforschung der fernsten Himmelskörper keinerlei Nutzen für das praktische Leben bringt, wir finden es doch selbstverständlich, daß die Wissenschaft ihre Arbeit daran wendet: dieselbe soll uns dazu helfen, auch die ungeheuren Massen und Räume, welche einen überwältigenden Eindruck auf uns machen, in unserem erkennenden Geiste zusammenzufassen und damit uns unterthan zu machen. Aber nicht nur in der Wissenschaft, sondern in allem Erkennen übt unser Geist diese Unterwerfung des Stoffes eben mittelst der von ihm angewandten Erkenntnisformen. Eben weil die Bedeutung der letzteren bei Kaftan verdunkelt ist, steht der Satz, daß das Wissen zur geistigen Herrschaft verhelfe, so nachdrücklich er ausgesprochen wird, doch etwas verloren und unsicher begründet da.

Er scheint mir aber auch nicht vollständig durchgeführt zu sein; sonst müßte in der Entwickelung desselben ein Gedanke hervorgehoben sein, welcher bei Kaftan ganz zurücktritt. Wenn wirklich die Ordnung des Wahrnehmungsstoffs zu einem Erkenntnissystem die Bedeutung hat, daß dadurch allein unser einheitliches Bewußtsein gegenüber der Vielheit der sich aufdrängenden Thatsachen sich behaupten kann, so muß dasselbe schon zum Voraus der regellos zuströmenden Masse der Wahrnehmungen mit der Voraussetzung entgegentreten, dieselbe müsse einem System der Erkenntnisse sich eingliedern lassen. Bei der Erforschung der Thatsachen läßt sich die Wissenschaft auch wirklich von dieser Voraussetzung leiten. Ich nenne sie — ohne auf den Namen besonderes Gewicht zu legen — im Anschluß an neuere Logiker das Erkenntnispostulat. Indem wir dasselbe aufstellen, vollziehen wir eine Reflexion über das uns gegebene Empfindungsmaterial: unserem Erkenntnisstreben steht dasselbe zwar als einfach Gegebenes, von unserem Willen Unabhängiges gegenüber, aber wir urteilen, daß dasselbe doch den Be-

dürfnissen unseres erkennenden Geistes angemessen sein müsse. Wir stoßen an diesem Punkt auf den Gedanken von dem Gegebensein des Wahrnehmungsstoffes oder auf die Frage nach einem Woher desselben — so möchte ich statt „Ding an sich" lieber sagen —; eine unlösbare Frage, über deren Unlösbarkeit sich der nach Erkenntnis strebende Geist eben mit dem Erkenntnispostulat tröstet! Das letztere ist auch die belebende Kraft in den spekulativen Systemen der Philosophie; der Fehler derselben ist es nur, daß sie jene unlösbare Frage lösen und das Erkenntnispostulat durch eine Erklärung der Welt aus ihren letzten Gründen ablösen wollen. Fälschlich statten sie das Erkenntnispostulat mit einer Schöpferkraft aus, die ihm nicht eignet, nämlich mit der Kraft, in die absolute (von unserem erkennenden Bewußtsein unabhängige) Wirklichkeit einzudringen. In Wahrheit bezieht es sich nur auf den Inhalt *unserer* Empfindungen, und seine schöpferische Kraft ist nur die, daß es uns zum Aufbau der Erforschungswissenschaften hilft. So gefaßt hat das Erkenntnispostulat sein volles Recht; gerade in ihm spielt sich der Wert des Erkennens für unser geistiges Leben am deutlichsten; derselbe kommt bei Kaftan nicht zu voller Entwickelung, eben sofern jenes fehlt.

Wodurch wird Kaftan verhindert, seinem richtigen Satz von der geistigen Herrschaft, welche die Erkenntnis giebt, diese Entfaltung zu geben? Er fürchtet, man bleibe bei diesem Standpunkt doch noch halb in der griechischen Ansicht stecken, daß im Erkennen, nicht im sittlich-thätigen Leben das höchste Gut des Menschen liege; beziehungsweise, wenn man doch zugleich nach sittlichen Ideen den Begriff des höchsten Gutes und die Weltanschauung gestalten wolle, komme man in ein unheilvolles Schwanken zwischen diesem Vernunfterkennen und zwischen dem wissenschaftlichen Verstandeserkennen hinein. Halbheit und Schwanken aber kennt Kaftan nicht; also verstopft er die Quellen derselben [1]). Die zuletzt geschilderte Be-

---

1) Das Extrem eines radikalen Verfahrens in dieser Richtung finden wir in der — übrigens mit großer Gewandtheit geschriebenen — Schrift von *Fr. Walther*: „Wissenschaft oder Christentum? Wer denkt schärfer? (Stuttgart 1889). Walther erklärt überhaupt den Begriff einer rein sachlichen (ob-

fürchtung, welche Kaftan durch die Kantsche Philosophie gerechtfertigt findet, scheint mir nun aber unbegründet.

Denn auch wenn man den Wert der Erkenntnisthätigkeit für das geistige Leben in der von uns geforderten Weise ausführt, kann und muß sie doch dem sittlichen Zweck des Menschen untergeordnet werden. Im Wissen bleibt der Geist doch stets an den Stoff, den er beherrscht, gefesselt; dasselbe führt vor allem zu keiner Befreiung des Willens aus der Abhängigkeit von der Welt. Höher steht darum das sittliche Leben und der Glaube; denn darin erst kann die praktische Einheit und Freiheit unseres geistigen Lebens, die Persönlichkeit, sich vollenden. Aber nicht nur unterzuordnen, sondern einzuordnen ist das Erkennen dem sittlichen Zweck, wenn die Einheit des inneren Lebens nicht zerrissen werden soll. Mit vollem Recht fordert Kaftan diese Zweckbeziehung auch des Erkennens auf den praktischen Zweck des Menschen. Dieselbe ist aber auch für den von uns befürworteten Standpunkt nicht abgeschnitten. Einerseits sollen und können ja die praktischen

---

jektiven) Wisschenschaft, welche den Thatsachen gerecht werden will, für ungültig; richtig ist nach ihm nur eine Gedankengruppierung, in welcher das persönliche Bedürfnis des Menschen, sein Selbsterhaltungstrieb, den nach allen Seiten bestimmenden Ausgangspunkt bildet. — Dabei ergiebt sich uns denn eine eigentümliche Beobachtung. Die altdogmatische Apologetik suchte das Christentum als vernünftig zu erweisen, indem sie dasselbe an dem Maßstab theoretischer Wissenschaft maß, damit aber die Eigenart des Glaubens verkannte. Das entgegengesetzte Extrem ist, daß die Selbständigkeit der theoretischen Wissenschaft vernichtet, daß auch sie an dem Maße des praktischen Glaubens gemessen wird. Die Extreme berühren sich; im einen wie im anderen Fall wird aus den beiden Größen, Glaube und Wissenschaft, ein Gedankengewebe hergestellt; auch bei Walther erhebt sich wieder die Frage der alten Apologetik: Wissenschaft oder Christentum? wer denkt schärfer? — Man könnte daraus folgern: der Kreislauf ist also beendet; wir kommen doch wieder am früheren Ende an, wenn sich die Neuerungsversuche bis zum Extrem erschöpft haben! — Ja, wenn die beiden Faktoren, Wissenschaft und Glauben, sich ihr selbständiges Recht wieder rauben ließen! Aber sie werden das nicht mehr dulden, seit ihr Recht einmal erkannt und anerkannt worden ist. Das ist in klarer Weise zuerst in der Kantschen Philosophie geschehen. Dieselbe steht darum bis auf den heutigen Tag da als eine Richterin gegenüber den Versuchen, den Glauben der Wissenschaft oder die Wissenschaft dem Glauben zu opfern.

Erfolge, zu welchen das tägliche Wissen und auch die Wissenschaft verhilft, nämlich die Erhaltung und Verschönerung des Lebens und die Ordnung des Zusammenlebens der Menschheit, selbst wieder der sittlichen Aufgabe des Menschen und der Menschheit dienstbar gemacht werden (vgl. Kaftan 529); anderseits — und das ist hier das Wichtigste — läßt sich auch der dem Wissen selbst innewohnende Zweck der Herrschaft des einheitlichen Bewußtseins über die Welt durch systematische Ordnung des Wahrnehmungsstoffs in positive Zweckbeziehung zu der sittlichen Bestimmung setzen. In gewissem Maße muß ja bei einem Menschen jene geistige Herrschaft erreicht sein, wenn er überhaupt sittliche Person werden soll — man denke an die Unfähigkeit des Kindes, geistige „Person“ zu sein! — (vgl. Kaftan S. 404 und 528 f.); aber auch die jenes unentbehrliche Maß überschreitende Wissenschaft soll und kann zum sittlichen Leben des einzelnen und der Menschheit beitragen: die rechte wissenschaftliche Arbeit, welche an die festen Normen menschlicher Erkenntnis sich bindet, setzt bei dem wissenschaftlichen Forscher nicht nur einen sittlichen Charakter voraus, sondern ist selbst wieder ein Mittel zur Bildung desselben. Und auch der Ertrag der rein wissenschaftlichen Arbeit, die wachsende Genauigkeit und Ordnung des Weltbildes macht den Menschen zwar nicht besser, stellt aber dem sittlich-religiösen Menschen eine Aufgabe — die ihm freilich auch zur Versuchung werden kann —, die Aufgabe nämlich, auch angesichts der ins Unendliche erweiterten und zur Naturordnung erstarrten Welt den Glauben an die Ewigkeit des sittlichen Ideals und die Erhabenheit des sittlichen Geistes über die Naturordnung zu behaupten; in dem Kampfe hierfür aber wird die sittliche Persönlichkeit gereinigt, befestigt, bereichert. Endlich dient auch die Erkenntnisthätigkeit nicht bloß zur sittlichen Bildung des einzelnen, sondern auch zur Herstellung einer geistigen Gemeinschaft unter den Menschen, welche in die sittliche Gemeinschaft derselben aufgenommen werden kann.

Ich meine, daß in diesen Sätzen, in wesentlicher Übereinstimmung mit Kaftan, der Primat des sittlichen Lebens gewahrt und doch der innere Wert der Erkenntnisthätigkeit heller beleuchtet ist. In der Beziehung des Erkennens auf die sittliche Bestimmung des

Menschen findet mir gerade auch das Erkenntnispostulat, welches ich bei Kaftan vermisse, seine sittliche Legitimation: um des Wertes willen, den das Erkennen für das sittliche Leben hat, haben wir auch als sittliche Menschen das Recht, die Erkennbarkeit der Welt zu postulieren.

Aber eben damit scheint nun jenes unheilvolle Schwanken zwischen dem wissenschaftlichen Verstandeserkennen und dem praktisch bestimmten Vernunftwissen herauszukommen, welches Kaftan der Kantschen Philosophie vorwirft! — Daß die Ausführung der erkenntniskritischen Grundgedanken bei Kant von diesem Vorwurf getroffen wird, will ich nicht ganz in Abrede stellen; wohl aber, daß die Grundsätze der kritischen Philosophie und das Erkenntnispostulat notwendig in jene schwankende Halbheit hineinführen. Man muß, um dem vorzubeugen, nur erkennen, daß das Erkenntnispostulat nicht ein absolutistisches ist, sondern daß es, je nach dem zu erkennenden Stoff in abgewandelter Form erscheinen muß. Die Einseitigkeit von Kants Ausführung liegt eben darin, daß dieselbe fast ausschließlich von dem Ideal der Naturwissenschaften geleitet ist; in Wahrheit muß hier der Unterschied zwischen raum-zeitlicher Natur und geistig-geschichtlichem Leben beachtet werden. Sind auch die elementaren Erkenntnisformen, in welchen alles Wirkliche von uns aufgefaßt wird, auf diesem und jenem Gebiet dieselben, so sind doch die Methoden zur systematischen Ordnung des empirisch Gegebenen verschieden, eben deswegen sind aber auch die Erkenntnisideale, deren Ausführbarkeit postuliert wird, verschieden. Bei der Erkenntnis des raum-zeitlichen Geschehens strebt die Wissenschaft dem Ideal zu, ein System von berechenbaren Gesetzen zu gewinnen; mit dem Postulat, daß der gegebene Wahrnehmungsstoff diesem Versuch nicht widerstrebe, tritt sie an denselben heran (vgl. das sogenannte Prinzip der Erhaltung der Kraft). Der Begriff des Naturzwecks oder, anders ausgedrückt, der Begriff der Entwickelung, ist das Ordnungsprinzip bei den Erscheinungen des Lebens und bestimmt hier auch das Erkenntnispostulat. Die geschichtliche Wirklichkeit kann nur mit Hilfe von Wert- und Normbegriffen geordnet werden, und dem entspricht die Voraussetzung, welche wir der Geschichte gegenüber machen, daß sich eine geistige Ent-

wickelung in ihr entdecken lasse. Daran schließt sich noch die Frage nach dem Endzweck der Welt und nach der letzten Weltursache, das Gebiet des „höchsten Wissens“ oder — um bei dem alten Begriff zu bleiben, den Kant dem Christentum, „dieser wundersamen Religion“, entnommen hat — des „Glaubens“. So ergiebt sich auch uns ein Gebäude der menschlichen Erkenntnis, gekrönt durch die Glaubenserkenntnisse. Dasselbe hat mit der von Kaftan gegebenen Konstruktion des Wissenssystems die größte Ähnlichkeit. Jedoch würde Kaftan schon darin, daß der Methode des Naturerkennens notweniger Charakter beigemessen und das naturwissenschaftliche Erkenntnispostulat anerkannt wird, nicht mit uns gehen, sondern eben darin die Wurzel des schlimmen Gegensatzes zwischen Verstandes- und Vernunfterkennen entdecken. Dieser Gefahr muß dadurch entgegengewirkt werden, daß das Rechtsgebiet der einzelnen Erkenntnismethoden und Erkenntnispostulate genau abgegrenzt wird. Bei einer solchen Abgrenzung muß allerdings auch das Erkennen sein selbständiges Recht gegenüber dem Glauben bekennen: es muß z. B. dem Glauben verwehrt werden, in das Gebiet der Naturwissenschaften einzugreifen und etwa bei einem raum-zeitlichen Vorgang — und wäre es auch ein ganz außergewöhnlicher Vorgang — ein absolutes Wunder d. h. das Fehlen aller natürlichen Vermittelungen als wirklich zu dekretieren. Aber eine in ihren Rechten geschützte Wissenschaft kann dem Glauben nur heilsam sein: denn wenn auch Kaftan mit Recht in dem einfachen Gottesglauben den wirksamsten Schutz gegen Wundersucht, Aberglauben und ähnliche Verirrungen findet (561), so zeigt doch die Geschichte der christlichen Kirche, daß auch der kräftige Widerstand der Wissenschaft gegen derartige Glaubensentartungen zur Ausrottung derselben einen providentiellen Beitrag geliefert hat. Übergriffe der Wissenschaft aber lassen sich am besten abwehren, wenn man ihr ihr volles Recht giebt.

Die Abgrenzung derselben gegenüber dem Glaubensgebiet muß von der Philosophie geleistet werden. In der That ist es, wie Kaftan sagt, die höchste Frage derselben, auf welchem Wege wir zu einem höchsten Wissen, d. h. zu einer abschließenden Weltanschauung gelangen können. Sie muß dabei (476) „neben dem

Erkennen die sittliche Lebensordnung und den religiösen Standpunkt . . . . mit ins Auge fassen" und ihre letzten Entscheidungen liegen auf dem Gebiete der inneren Freiheit. Wenn aber darum Kaftan der Philosophie den Namen „Wissenschaft" entziehen will (475), so kann ich dem nicht zustimmen. Auch wo eine persönliche Entscheidung den Ausschlag giebt, kann man die Gründe, welche zu dieser Entscheidung führen, und damit die Normalität dieser Entscheidung deutlich, vollständig, systematisch, d. h. aber eben wissenschaftlich darlegen. Ja ich möchte — und damit spitzt sich der Gegensatz gegen Kaftan zu — die Philosophie geradezu als „Wissenschaft vom Apriori" bezeichnen d. h. als Wissenschaft von den geistigen Funktionen, in welchen sich ein einheitliches Bewußtsein behauptet und vollendet. Die Tragweite des Gegensatzes, der damit ausgesprochen ist, wird noch klarer werden, wenn wir dem Hauptpunkt uns zuwenden, dem positiven Beweis für die Wahrheit des Christentums selbst.

Nachdem Kaftan gezeigt hat, daß nicht durch Erweiterung des gewöhnlichen Wissens und nicht durch theoretische Spekulation, sondern nur auf Grund einer Idee vom höchsten Gut ein höchstes Wissen zu finden ist, kann „der Beweis des Christentums" von ihm verhältnismäßig rasch zu Ende geführt werden. Dieser Beweis nimmt bei ihm das **vierte** (letzte) **Kapitel** des zweiten Abschnitts ein. — Die Aufgabe dieses speziell apologetischen Kapitels muß es sein: „die christliche Idee vom höchsten Gut als die vernünftige, als die allein und allgemein gültige zu erweisen" (431). „Niemand wird erwarten, daß dieser Beweis sich in neuen, bisher unbekannten Gedanken bewegen werde" (506). Gleichwohl sagt Kaftan mit vollem Recht, daß „die Art und Weise der Verknüpfung durchweg eine andere geworden ist" (507). Dies gilt nicht nur gegenüber der Apologetik alten Stils, welche in den vorherigen Abschnitten kritisch zersetzt worden ist, sondern auch gegenüber apologetischen Arbeiten wie der Herrmanns. Während letzterer durch den Nachweis des Zusammenhangs der christlichen Weltanschauung mit dem sittlichen Gesetz in seiner apriorischen Gültigkeit die Allgemeingültigkeit oder Vernünftigkeit des christlichen Glaubens erweist, ist

für Kaftan „die Vernunft“ selbst nur eine geschichtliche Größe (22). Vernünftig ist eine Idee, welche in Übereinstimmung mit den Erfahrungen der Menschheitsgeschichte sich hält. Die leitende Frage in Kaftans Apologetik lautet hiernach: läßt das höchste Gut des Christentums „sich als das der Menschheit aus ihrer geschichtlichen Entwickelung erkennen“? — Nun zeugt die in der Geschichte erkennbare Vernunft nicht bloß dafür, daß überhaupt nur in einem höchsten Gut der Schlüssel der Menschheitsgeschichte gegeben sein kann (508f.); sondern die Geschichte beweist fürs erste, daß ein höchstes Gut, welches der Seele vollkommene Befriedigung gewährt, in der Welt nicht zu finden ist, vielmehr nur in der Erhebung über die Welt, in der Teilnahme an einem über die Welt erhabenen göttlichen Leben. Fürs zweite aber muß man, wenn man mit der Menschheitsgeschichte nicht in Widerspruch stehen will, anerkennen, daß das höchste Gut selbst als Produkt der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zu denken ist und daß den Kern der Menschheitsgeschichte das sittliche Leben und seine Entwickelung bildet. Durch Kombination dieser beiden Ergebnisse erhalten wir den Satz: es entspricht der Vernunft der Geschichte, das höchste Gut als ein überweltliches, zugleich aber als ein geschichtlich zu verwirklichendes sittliches Gut zu denken, oder als ein Gut, welches in der Religion (in der Teilnahme am Leben Gottes) genossen werden kann und doch zugleich unsere sittliche Arbeit fordert. Dem entspricht nun aber vollkommen „die christliche Idee vom überweltlichen Gottesreich, welches das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem innerweltlichen Korrelat hat“ (537). Dieser Begriff des Gottesreichs ist in Kaftans Schrift über „das Wesen der christlichen Religion“ genauer erläutert; in unserem Zusammenhang wird nur gezeigt, daß einerseits die Tendenz, welche allen sittlichen Idealen der Menschheitsgeschichte gemeinsam ist, in dem sittlichen Ideal des Christentums zu ihrer nicht mehr zu überbietenden Vollendung kommt (537ff.), anderseits die Verbindung des sittlichen Ideals mit einem höchsten Gut, welche nach dem Zeugnis der Geschichte unerläßliche Bedingung eines kräftigen sittlichen Lebens ist, in der christlichen Idee des Gottesreichs so innig sich gestaltet, daß eine noch innigere Verbindung gar nicht denkbar ist. — Damit ist aber

zunächst erst soviel gewonnen: es ist vernünftig, das Vorhandensein eines ewigen überweltlichen Gottesreichs (welches die sittliche Gemeinschaft der Menschen zwar zu seinem Korrelat hat, aber sich nicht mit ihr deckt) zu glauben; anders ausgedrückt: das Vorhandensein des Gottesreichs ist ein Postulat der Vernunft (548). Aber mit dem Postulat ist über die Realität dieses Reichs noch nicht entschieden; nur wenn es sich in der Geschichte uns dadurch als Wirklichkeit offenbart, daß jenes höchste Gut uns mitgeteilt wird, sind wir über die Stufe der bloßen Wahrscheinlichkeit hinausgehoben (549). Ob diese Offenbarung des christlichen höchsten Gutes in der Geschichte sich findet, darüber müssen nun allerdings die Thatsachen entscheiden. Soviel aber ist sicher: wenn eine solche Offenbarung in der Geschichte vorhanden ist — und sie wird ja in der That als wirklich uns bezeugt —, so ist es vernünftig, an sie zu glauben. — Damit ist geleistet, was man von der Apologetik verlangen kann: die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit des christlichen Offenbarungsglaubens ist erwiesen.

Originell ist dieser Beweis; besonders dadurch wirkt er berückend, daß in ihm in keiner Weise einer natürlichen Religion oder Moral die Richterbefugnis gegenüber der Offenbarung eingeräumt ist, sondern, daß die urteilende Vernunft selbst erst eine durch das Christentum gewordene geschichtliche Vernunft ist. Gleichwohl kann ich starke Bedenken nicht überwinden: ich hege sie weniger gegen die einzelnen Gedanken, welche im Lauf der skizzierten Gedankenentwickelung auftreten, als gegen die Art ihrer Zusammenstellung zu einem Beweis des Christentums.

Zuvörderst scheint mir der geschichtliche Weg, den Kaftan einschlägt, für sich allein nicht bis zu dem erstrebten Ziele hinzuführen. Das Christentum soll als die absolute Wahrheit erwiesen werden. Aber ein rein geschichtlicher Beweis bleibt notwendig im Relativen stecken; auch wenn er überzeugend ist, zeigt er nur, daß die christliche Idee des höchsten Gutes auf der Linie der bisherigen Geistesentwickelung der Menschheit liegt. Bildet sie aber in derselben nicht eine vorübergehende Phase? — Kaftan geht an dieser Frage keineswegs vorüber, er löst diese Bedenken durch den Erweis, daß in dem sittlichen Ideal des Christentums „die allen sittlichen

Idealen gemeinsame Tendenz zur Vollendung kommt“, zu einer Vollendung, welche unmöglich mehr überboten werden kann. Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen! Nachdem das Christentum die Ausdehnung der sittlichen Gemeinschaft auf die ganze Menschheit und das Gesetz der Liebe für dieselbe ausgesprochen hat, kann dieses sittliche Ideal weder in extensiver noch in intensiver Beziehung übertroffen werden. Ebenso wenig ist eine Entwickelung denkbar, welche eine noch innigere Verbindung von Sittlichkeit und Religion schüfe, als sie in der christlichen Religion besteht (538 ff.). Ich meine, daß wir Kaftan gerade für diese neue Beleuchtung der alten Frage besonders dankbar sein müssen; aber wir dürfen uns nicht verhehlen, daß gerade an diesem Hauptpunkt die geschichtliche Vernunft, welche sonst die entscheidende Instanz bildet, durch einen anderen Maßstab ersetzt ist. Warum sind wir sicher, daß ein Hinausschreiten über die Linie des Christentums nicht erfolgen wird? Deshalb, weil es nach den Bedingungen der menschlichen Persönlichkeit, deren wir uns als unentrinnbarer Bestimmungen unseres Daseins bewußt sind, unmöglich ist. Wir können vermöge unserer Weltstellung den Kreis unserer sittlichen Gemeinschaft nicht über die Menschheit hinaus erweitern, da es mit höheren Wesen keinen Verkehr auf gleichem Fuß für uns geben kann (es giebt hier bloß den Verkehr des Glaubens, in dem wir mit Gott stehen), und ebenso wenig mit der übrigen Kreatur, „die keinen Anteil hat an dem, was den Menschen auszeichnet“ (544). Ebenso ist es in den Bedingungen unseres geistigen Lebens gegeben, daß jede Ethik, welche das *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* übertrumpfen wollte, zur Thorheit würde: wer das *ἑαυτὸν ἀγαπᾶν*, auch das Streben nach dem Wohlsein der eigenen sittlichen Person aufheben wollte, würde überhaupt das Ich aufheben. Und so läßt sich weiter auch das in innerlicher Erprobung von uns feststellen, daß im Christentum das sittliche Leben so sehr auf den Glauben sich gründet und der Glaube so sehr die Sittlichkeit fordert, daß der Versuch einer noch engeren Verbindung nur auf die Aufhebung oder Beeinträchtigung der einen oder anderen Seite hinauslaufen müßte. Die Bedingungen unseres Geisteslebens, nicht die geschichtlichen Beobachtungen, sind es, welche

die Sicherheit geben, daß mit dem Christentum das ἕτερον προσδοκᾶν (Matth. 11, 3) aufhört. Wir sahen (s. oben S. 57), wie Kaftan bei der Entscheidung über den *richtigen* *Weg* des apologetischen Beweises vom historischen auf den systematischen Weg gewiesen wurde. Nur auf der Bahn des letzteren darf nun auch die eigentliche Entscheidung der Apologetik gesucht werden: sie kann die Vollkommenheit des Christentums nur durch Erforschung unseres eigenen geistigen Lebens zutage fördern. Damit aber pocht das Apriori an die Pforten der Apologetik an.

Die Gewähr dafür, daß die *kommende* Entwickelung nicht über das Christentum hinausschreiten wird, ist der geschichtlichen Betrachtung nicht zu entlocken; aber — mag man sagen — dieselbe läßt doch wenigstens das höchste Gut des Christentums nach der *bisherigen* Entwickelung als das der Menschheit erkennen, und damit ist, wenn auch nicht der Abschluß, so doch eine sichere *empirische* Grundlage des Gebäudes der Apologetik gegeben. Ja, sie ist gegeben, wenn sich wirklich aus der Betrachtung der Menschheitsgeschichte so klar ergiebt, daß dieselbe auf das Christentum als seinen Schlußpunkt hinstrebt! Dabei darf natürlich nicht gefordert werden, daß *alle* Bewegungen der Geschichte geradlinig auf das Ziel des Christentums hinleiten. Bildet dasselbe doch offenbar für manche in der Geschichte eingeschlagene Richtung nur in dem Sinn den Schlußpunkt, daß es dieselbe als unberechtigt verurteilt und verdrängt hat. Genug also, wenn diejenige Geistesentwickelung, welche den *Kern* der Geschichte bildet, in dem Christentum ihre Vollendung und ihren Abschluß findet! Aber was ist in dem wilden Durcheinanderwogen der wechselnden und streitenden Geistesströmungen die Hauptströmung, welche die Richtung giebt? Kaftan antwortet: „das sittliche Leben und seine Entwickelung macht den Kern der Geschichte aus“. — Wie sollten wir nicht zustimmen? — Aber wie ist dieser Satz zu begründen? Es erhebt sich uns die Befürchtung, daß diese Ansicht über den Kern der Geschichte nur von dem werde geteilt werden, der die christliche Idee von einem *sittlichen* höchsten Gut schon als wahr anerkennt und als Norm handhabt m. a. W., daß das Urteil über das Ziel der Geschichte von einer Ansicht über das höchste Gut

Digitized by Google

abhängt und nicht umgekehrt. — Kaftan hält diese Befürchtung für unbegründet. Er giebt zwar zu, daß eine Geschichtsphilosophie oder eine ausgeführte teleologische Aufhellung der Geschichte erst auf Grund einer Vorstellung vom höchsten Gut zustande kommen kann (414 f.); aber die richtige Idee vom höchsten Gut wird nach ihm selbst wieder aus einer Betrachtung der Geschichte entnommen, und es fällt seiner Ansicht nach „vergleichsweise nicht schwer“ (415), das Ziel festzustellen, auf welches die Vernunft in der Geschichte hinweist. Anders ausgedrückt: die Geschichtsphilosophie en détail, das teleologische Verständnis der einzelnen Führungen der Völker, stammt allerdings aus der Erkenntnis des höchsten Gutes, diese letztere selbst aber stammt aus der Geschichtsphilosophie en gros, aus dem teleologischen Verständnis der Gesamtgeschichte. Aber ergiebt sich aus letzterem so klar und einleuchtend der Satz von der sittlichen Abzweckung der Geschichte? Die Menschheitsgeschichte zeigt uns so unendlich vieles, was den sittlichen Fortschritt hemmt und unterbricht, daß die vorwärtsstrebende Entwickelung oft auf ein schmales Gebiet beschränkt und auch dieses von der Flut der widersittlichen Mächte manchmal überflutet erscheint. Allerdings können wir ja über die von den sittlichen Zielen ablenkenden Bewegungen der Geschichte das Urteil fällen, daß bei denselben die menschliche Schuld, also die Freiheit des menschlichen Handelns mitwirke (536), daß dagegen die Bestimmung der Menschheit doch nur in der sittlichen Entwickelung sich erfülle. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß das Urteil, welches jene Bewegungen für abnorme Bethätigungen der menschlichen Freiheit und für nicht maßgebend erklärt, nur zu Recht besteht, wenn das Sittliche als das zugestanden ist, was unbedingt sein soll. Kaftan sagt zwar mit Recht, daß dies Urteil nicht erst aus dem christlichen Glauben entspringe (536); aber dasselbe setzt doch die persönliche Anerkennung des Sittlichen als des wahrhaft Wertvollen voraus.

Ist diese persönliche Überzeugung bei der Betrachtung der Geschichte nicht schon vorher befestigt, so wird das Auge, das den leitenden Faden in der Geschichte zu entdecken sucht, entweder überhaupt nur Verworrenheit sehen, oder es wird auf eine andere Entwickelungsreihe sich lenken, welche stärker ins Auge fällt als der

sittliche Fortschritt in der Menschheit. Imponierender als diese ist ja für den in der modernen Kultur lebenden Menschen die fortschreitende Entwickelung der menschlichen Kultur, der technischen Beherrschung der Naturkräfte, der Wissenschaft, der Kunst. Es ist ja allerdings auch nur eine Aristokratie des Geistes, welche „Wissenschaft und Kunst besitzt“, aber diese geistigen Mächte üben doch indirekt auf die ganze Gestaltung des Menschheitslebens den tiefgreifendsten Einfluß aus; und jedenfalls die andere Seite der Kultur, die technische Bewältigung der Naturkräfte, die Entwickelung von Handel und Industrie, steht faktisch im Mittelpunkt des Ringens und Arbeitens der Menschheit. Kein Wunder! so werden die Verehrer der Kultur sagen; schafft sie doch an der Lösung des größten Problems: the greatest happiness of the greatest number. Und sichtbar erweist sich in der Geschichte die Bedeutung der Kultur für das Völkerleben: ein Volk, welches in ihr zurückbleibt, wird von den Wogen der Geschichte hinweggerafft, es mag sonst noch so tüchtig sein, oder es bleibt mindestens bedeutungslos; sie ist darum die Hauptsache in der Geschichte; in ihr wird der Gottheit lebendiges Kleid gewoben.

Diese Beurteilung der Geschichte ist gerade in unseren Tagen häufig genug, und man muß sich mit ihr auseinandersetzen. Kaftan unterläßt das nicht, sondern beschäftigt sich ziemlich eingehend mit dieser Kulturverherrlichung. Aber es geschieht zunächst unter einem anderen Gesichtspunkt als unter dem der Frage, was den Kern der Geschichte ausmacht (528). Er gelangt in seiner Gedankenentwickelung zunächst zu der doppelten Thesis: 1) daß nach dem „Zeugnis des Gewissens aller Zeiten und Völker“ „intellektuelle Begabung, technische Fertigkeit und Verfeinerung der Sitten *etwas anderes* ist als Tugend und sittliche Tüchtigkeit des Charakters“ (533), sofern letztere durchaus in der Hingabe des Einzelnen an die Interessen der Gesamtheit und in der inneren Herrschaft über die sinnlichen Impulse des Augenblicks ihr Feld hat; 2) daß diese Auffassung, welche streng die Verschiedenheit des Sittlichen von der Kultur festhält, doch auch hinwiederum „der Bedeutung der Kultur für das sittliche Leben vollkommen gerecht zu werden vermag“ (533). Das letztere ist nun gewiß von großer Wichtigkeit; ich

halte auch diese Ausführung — ebenso wie die Betonung des Unterschieds von Bildung und Tugend — für sachlich völlig richtig. Aber dieselbe wird nur bei demjenigen einen empfänglichen Boden finden, der überzeugt ist, daß wirklich alles, auch der Kulturfortschritt, nach seiner „Bedeutung für das sittliche Leben" gemessen werden muß und gerade dadurch seine Sanktion erhält, weil eben der sittliche Fortschritt, und nicht etwa die Kultur selbst, den Kern der Geschichte bildet. An dem Beweis für diese These hängt alles. Aber eben dieser Beweis verläuft in merkwürdiger Kürze (535 f.); es ist eigentlich alles auf den einen Beweisgrund gestellt, daß nach den Erfahrungen der Geschichte nur die sittliche Gesundheit eines Volkes, nicht aber die Steigerung der Kultur „auf die Dauer seine geschichtliche Existenz und Kraft" verbürge und daß umgekehrt die Zersetzung der Sittlichkeit den Untergang eines Volksganzen bedeute. — Wenn daraus der Schluß gezogen wird, daß demnach das Sittliche der Kern der Geschichte sei, so bildet den Obersatz dazu das Urteil, daß das, was nach den Erfahrungen der Geschichte zur Erhaltung und Kräftigung eines Volkslebens unentbehrlich ist, den Kern der Menschheitsgeschichte ausmache. Auch wenn dieser Obersatz zugegeben wird, so ist doch die Hinzufügung des Untersatzes keineswegs so einfach, wie gerade der Streit zwischen christlicher Ethik und Kulturerhebung beweist. Bezeugt uns denn die Geschichte, wenn wir ihre Zeugnisse abhören, so unmißverständlich, daß die herrschende sittliche Gesinnung in letzter Instanz über Blüte und Verfall eines Volkslebens entscheidet? Man könnte gerade aus der Geschichte den Nachweis versuchen: viel wichtiger sei die soziale Ordnung eines Volks, welche geschickt die mannigfaltigen Interessen der Staatsbürger auszugleichen wisse; der Gemeinsinn sei erst die Folge davon, daß das Interesse des Einzelnen an das Ganze geknüpft werde; so sei denn auch die soziale Zerrüttung, die Auflösung der zweckmäßigen Interessengemeinschaft (z. B. durch Kapitalanhäufung und Pauperismus), die Wurzel des sittlichen Niedergangs. Um geschichtliche Instanzen, welche für diese Ansicht sprechen, braucht man nicht verlegen zu sein. Freilich lassen sich auch Gegengründe aus der Geschichte anführen. Kurz die Wag=

schalen sind im Schwanken. Muß nicht, um demselben ein Ende zu machen, das Schwert der persönlichen Entscheidung in die eine Wagschale geworfen werden? —

Aber selbst wenn man es für geschichtlich beglaubigt ansieht, daß sittliche Tüchtigkeit condicio sine qua non für das Gedeihen eines Volkes ist, so ist darum noch nicht notwendig, dies sittliche Leben als die eigentliche Frucht der geschichtlichen Entwickelung zu werten. Ein Kulturverehrer könnte vielmehr die Kräftigkeit der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, wenn er sie auch noch so unentbehrlich fände, trotzdem noch als bloßes Mittel für den Zweck des Kulturlebens, letzteres aber aus vorhin (S. 86) genannten Gründen als die fruchtbare Blüte der Menschheitsentwickelung beurteilen. Darüber, wie die eine oder andere Seite zu werten, was als Mittel, was als Endzweck zu betrachten ist, darüber kann die Betrachtung der Geschichte für sich allein noch weniger den klaren Aufschluß geben als über die Bedingungen der Gesundheit eines Volkes.

Die Schwierigkeit, aus der Geschichte die christliche Idee vom höchsten Gut als die richtige zu erweisen, wird aber noch deutlicher, wenn wir einen Punkt in seiner ganzen Bedeutung uns klar machen: nur wenn wir gerade den christlichen Begriff vom Sittlichen in seiner ganzen Schärfe als den geschichtlich vernünftigen erweisen, können wir auch die Aufgabe der Apologetik erfüllen und dem christlichen Gottesglauben das Siegel der Geschichte verschaffen. Nun ist die christliche Ethik, wenn sie auch das Ideal der Liebesgemeinschaft unter den Menschen uns vorhält, doch Personalethik durch und durch: sittlich wertvoll ist nach christlichem Urteil nur der wahrhaft gute Wille, die selbstverleugnende Gesinnung der Liebe; wo sie fehlt, ist der glänzendste Heroismus, auch in Leistungen für die Menschheit, eitel, wo sie da ist, wird ein unscheinbares und äußerlich erfolgloses Leben wertvoll; nur in der Teilnahme an dieser *τελειότης* des innern Lebens werden wir Glieder des Reiches Gottes. — Enthüllt uns nun die Geschichte der Menschheit im großen Ganzen die Hoheit dieses verborgenen Lebens? verdunkelt sie nicht vielmehr die stille Majestät desselben nur zu leicht unserem Blick? Gerade wenn wir den Prüfstein der Frage benützen, durch welche Kräfte ein Volksleben geschichtliche Existenz

und Bestand gewinnt, scheint es mehr auf die kraftvolle Leistung als auf die vollkommene Reinheit der Motive anzukommen. Ich kann es wenigstens verstehen, wenn manche, mit dem Anspruch auf die Geschichte sich zu stützen, das Urteil fällen, die christliche Personalethik sei ein übertriebener Idealismus, die antike Ethik mit ihrem kräftigen Realismus, welche den Wert des Einzelnen vor allem nach seiner Tüchtigkeit im politisch-sozialen Leben bemißt, sei durch die Geschichte viel besser gerechtfertigt. Ich kann es auch verstehen, wenn andere aus den Akten der Geschichte herauslesen, daß nur eine mit religiösem Ansehen bekleidete Autorität, welcher der Einzelne sein subjektives Gutdünken zum Opfer bringe, einem Volksleben Bestand gebe und daß deshalb die Entwickelung einer autoritativen Kirche als Kern der geschichtlichen Entwickelung anzusehen sei.

Man wird in diesen Verhandlungen über das Urteil der Geschichte nie einen festen Standpunkt gewinnen, so lange man nicht von der Bedeutung des sittlichen Gesetzes für das eigene Geistesleben sich überzeugt hat. Nur von da aus ergiebt sich mir die Einsicht in die Notwendigkeit gerade der christlichen Personalethik und die Gewißheit, daß nur im sittlichen Leben und in seiner Entwickelung die Bestimmung auch der Menschheit erfüllt wird. Aber eben dadurch sehe ich mich auch in der Apologetik von dem geschichtsphilosophischen Beweis aus auf den Nachweis zurückgeworfen, daß die Regelung meines Wollens durch ein sittliches Gesetz, und zwar speziell durch das des Christentums, für uns innerlich notwendig ist oder allein den Bedingungen unseres geistigen Lebens entspricht, daß allein im christlich-sittlichen Leben und in dem dasselbe tragenden Glauben eine Einheit unseres persönlichen Lebens gewonnen werden kann.

Natürlich ist es von Kaftan durchaus nicht bestritten, daß für unser geistiges Sein die Anerkennung des christlichen Sittengesetzes und der Glaube an Christum diesen Wert hat; er faßt sogar selbst den apologetischen Beweis (555) mit den Worten zusammen, daß wir durch jenen Glauben allererst „wie die Einheit unseres persönlichen Lebens, so auch die Vollendung unserer Vernunft“ erreichen. Aber das erstere ist in Kaftans Beweisgang thatsächlich

nicht ausgeführt, an die Spitze tritt das andere, daß wir durch Aneignung des christlichen Glaubens ein vernünftiges Weltverständnis gewinnen. Eben diesen Gedanken, daß für den Anhänger des christlichen Glaubens die Weltgeschichte ihren Abschluß erhält, möchte ich aus den angegebenen Gründen in der Apologetik gegenüber dem Nachweis, daß das persönliche Leben seinen Abschluß erhält, durchaus in zweite Linie rücken. Bei letzterem Nachweis werden wir aber wieder, wie oben S. 83 zu der Frage nach den apriorischen Funktionen geführt, in welchen sich ein einheitliches Bewußtsein behauptet oder vollendet; unserem Beweis wird das Ziel gesteckt zu zeigen, daß eine Gottes- und Weltanschauung wie die christliche zur Vollendung eines einheitlichen Bewußtseins nötig ist und daß es darum vernünftig ist, den christlichen Glauben anzunehmen.

Doch Kaftan warnt davor, „mit Illusionen umzugehen, nämlich den Argumenten eine Beweiskraft beizumessen, welche sie nicht haben“ (505); er weist uns darauf hin, daß 1) die Anerkennung einer bestimmten Idee vom höchsten Gut, also auch der christlichen „nun einmal nicht ohne Beteiligung der inneren Freiheit zustande kommen kann“ (503) und daß 2) „einer eine bestimmte Stufe der geschichtlichen Entwickelung erreicht haben und eine bestimmte Stellung in derselben einnehmen muß“ (504), wenn er das höchste Gut des Christentums als solches anerkennen und damit für den apologetischen Beweis empfänglich werden soll. Bedeutet nun der Versuch, die Notwendigkeit des christlichen Glaubens für die Vollendung des menschlichen Geisteslebens nachzuweisen, nicht eine Verachtung der beiden von Kaftan gezogenen Schranken? — Wenn es so wäre, würde ich jenen Versuch sofort aufgeben; denn ich sehe die beiden von Kaftan festgestellten Schranken des Beweises in der That als unüberschreitbar an; ja dieselben scheinen mir unentbehrlich, um den ethischen und geschichtlichen Charakter der christlichen Religion zu schützen. Ich meine aber, daß dieselben bei dem von uns geforderten Beweisverfahren keineswegs niedergerissen werden müssen, sondern zum Teil sogar noch besser gesichert werden können.

Was zuerst den zweiten Punkt anlangt, daß das Urteil über

das höchste Gut geschichtlich bedingt ist, so zieht Kaftan dabei selbst die Analogie der Wissenschaft bei; gewiß mit vollem Recht. Eine Voraussetzung wie die, daß zwischen den verschiedenen Vorgängen in der Natur regelmäßige (berechenbare) Proportionalitätsverhältnisse obwalten, ist zur Vollendung der Wissenschaft von den raum-zeitlichen Erscheinungen notwendig oder hat apriorische Gültigkeit. Diese Voraussetzung, ohne welche die heutige Naturwissenschaft undenkbar wäre, wäre aber dem Griechen keineswegs unmittelbar einleuchtend gewesen. Erst auf Grund der wissenschaftlichen Arbeit der Jahrhunderte hat sich die Anwendung dieses Grundsatzes eingebürgert, aber damit auch die Einsicht entwickelt, daß eine einheitliche Ordnung der raum-zeitlichen Vorgänge nach den unüberschreitbaren Bedingungen unseres erkennenden Bewußtseins nur unter jener Voraussetzung erreichbar ist. Auf der gegenwärtigen Stufe der Wissenschaft erkennen wir, daß es nicht etwa bloß derzeit zweckmäßig ist, diese Voraussetzung zu machen, sondern daß es, wenn überhaupt die Vielheit der Naturvorgänge in der Einheit unseres erkennenden Geistes zusammengefaßt werden soll, auch notwendig ist, von jener Voraussetzung sich leiten zu lassen; eben darin aber sind wir ihrer Allgemeingültigkeit und Vernünftigkeit sicher. — Ganz ähnlich verhält es sich nun mit dem ethisch-religiösen Leben. Zweifellos kann nur auf Grund einer geschichtlichen Entwickelung für den Wert der sittlichen Ideen des Christentums ein Verständnis verbreitet werden; auch bei dem einzelnen setzt dasselbe einen gewissen Grad von Erziehung voraus. Aber wenn wir einmal, infolge der geschichtlichen Entwickelung und unserer Erziehung, zum Verständnis fähig geworden sind, so ist uns nun auch die Einsicht zugänglich, daß das Selbstseinwollen, ohne welches es ein geistiges Leben gar nicht geben kann, nur in einer Idee des höchsten Gutes und in einer Gottesanschauung, wie sie das Christentum bietet, zur Vollendung kommen kann. So kann sich die Apologetik allerdings nur an diejenigen wenden, welche durch ihre geschichtliche Situation und Erziehung befähigt sind, sich wenigstens versuchsweise in den Standpunkt des christlichen Glaubens hineinzuleben; ihnen aber hat sie darzulegen, daß, wenn überhaupt das Geistesleben nach der praktischen (oder Willens-) Seite zur inneren Einheit und Freiheit

vollendet werden soll, dies nur auf der Bahn des christlichen Glaubens zu erreichen ist.

Hier ist nun eben der Ort, wo auch die andere Schranke, welche Kaftan mit Recht dem apologetischen Beweis gezogen hat, deutlich genug bei uns hervortritt. Sie ist in dem vorhin hervorgehobenen „Wenn überhaupt" von uns beachtet. Daß einer sich dazu entschließe, aus der Zerfahrenheit und aus der Abhängigkeit seines Wünschens und Wollens zur Einheit einer auch gegenüber der Welt unabhängigen Persönlichkeit sich zu vollenden, das ist und bleibt Sache der eigenen freien Entscheidung. Wir vermögen nicht mehr als darzulegen, daß es eine Inkonsequenz und zwar nicht des Verstandes, sondern des Willens ist, darauf zu verzichten, sofern in diesem Fall das Streben nach einer, von den Wechselfällen des Geschicks unabhängigen stetigen Befriedigung, welches das menschliche Ich konstituiert, abgebrochen wird, ehe es zum Ziel kommt. Zur Konsequenz im Willensleben kann man aber einen Menschen nicht zwingen; damit muß unser Beweisverfahren ebenso gut rechnen wie das Kaftans, ja ich meine, bei dem unsrigen trete die Sache noch deutlicher heraus. Kaftan sucht ja durch eine geschichtliche Betrachtung nachzuweisen, daß die sittlichen Bedürfnisse, welche im christlichen Glauben befriedigt werden, nicht bloß subjektive Bedürfnisse sind, daß sie nicht bloß auf dem subjektiven Anspruch der einzelnen Menschenseele auf innere Vollendung beruhen, sondern daß sie, nach dem Zeugnis der Geschichte etwas allgemein Menschliches, ja die Hauptsache in der Menschheitsentwickelung sind. Indem dieses Ergebnis „auf eine umfassende Würdigung des geschichtlichen Lebens der Menschen" begründet wird, wird auch das Urteil über die Wahrheit des christlichen Glaubens für „ein objektives Urteil" erklärt (546). Das könnte den Schein erwecken, daß dieses Urteil durch die laut redenden Zeugnisse der Geschichte dem Verstand abgenötigt werden könne. Es wäre dies freilich ein falscher Schein. Kaftan selbst bleibt dabei, es handle sich bei dem Urteil, daß der christliche Glaube das der Vernunft d. h. der geschichtlichen Entwickelung entsprechende „höchste Wissen" sei, „nicht um eine Nötigung des Verstandes, sondern um eine Pflicht, die den ganzen Menschen, vor allem auch Wille und Gemüt angeht" (546), er

gesteht, wie wir sahen (s. oben S. 57), ganz allgemein zu, daß einem geschichtsphilosophischen Urteil nur der zustimme, der das Urteilsprinzip persönlich anerkennt. Auch nach Kaftan ist es schließlich eine Frage der persönlichen Entscheidung oder der inneren Konsequenz, ob man zwar im gewöhnlichen Leben auf den Boden der Geschichte sich stellen, dagegen auf einen vernünftigen Abschluß der Geschichte verzichten will (506) oder ob man sich entschließt, der Geschichte unseres Geschlechts Vernunft zuzutrauen. Aber das grundlegende Urteil, daß das Sittliche den Kern der Geschichte bildet, sucht er doch durch eine empirische Begründung zu erweisen (s. oben S. 87). Indem nun wir unserseits eine Zustimmung auch schon zu diesem Urteil nur von demjenigen erwarten, welcher sich entschließt, die Wichtigkeit des sittlichen Gesetzes für sein eigenes Leben und Sterben anzuerkennen, heben wir noch stärker als Kaftan die Beteiligung der inneren Freiheit an dem Urteil über den christlichen Glauben hervor. Daß wir sie in der That entschiedener zur Geltung bringen als Kaftan, wird vor allem durch eins deutlich: wir halten die persönlichen Beweggründe so sehr für die ausschlaggebenden, daß nach unserer Ansicht auch die Apologetik den richtigen Grund nur legen kann, wenn sie mit Darlegung derselben beginnt. Kaftan dagegen, obwohl er zugesteht, daß ein geschichtsphilosophisches Urteil von innerer Anerkennung des Urteilsprinzips abhängt, glaubt in der Apologetik doch die geschichtliche Betrachtung gegenüber der Darlegung der persönlichen Gründe zum Beherrschenden machen zu können. Jenes Zugeständnis scheint mir nun aber die umgekehrte Anordnung der Apologetik gebieterisch zu verlangen. — Kaftan scheint von derselben abgehalten zu sein durch die Erwägung, daß jene inneren Gründe sich einer wissenschaflichen Darlegung entziehen; er fürchtet, daß wir auf diesem Wege „nur zu einem Selbstgespräch kommen oder höchstens zu einer prophetischen Verkündigung“ (414). Aber das Selbstgespräch kann zu einer umfassenden Selbstbesinnung über jene Beweggründe, zu einer Zergliederung derselben, zu einer Aufklärung ihrer Berechtigung im Zusammenhang unseres geistigen Lebens und im Verhältnis zu den anderen Seiten desselben ausgeführt werden; eine Darlegung dieser Verhältnisse wird sich von einer prophetischen Verkündigung des

christlichen Glaubens kaum weniger unterscheiden als eine philosophische Erkenntniskritik von der begeisterten Verkündigung der Erfolge der Wissenschaft.

Aber Kaftan wird uns vorwerfen, daß wir auf diesem Wege doch der Bedeutung der Geschichte nicht gerecht werden, daß wir durch unseren Anschluß an Kantsche Gedanken in jene Geschichtsverachtung hineingeführt werden, welche die Kantsche Philosophie mit dem Rationalismus teilt. Ich meine aber, daß wir allerdings vor einer Überschätzung der Geschichte bewahrt bleiben, welche die Selbständigkeit der christlichen Überzeugung bedroht, dagegen doch die Zeugnisse der Geschichte uns zunutze machen können.

Zuerst ein Wort darüber, daß wir vor Überschätzung der Geschichte geschützt sind! Kaftan erinnert uns daran, daß wir uns alle in unserem Leben faktisch auf den Boden der Geschichte stellen (506): lassen wir doch in erster Linie durch die geschichtlich gewordenen Güter (z. B. den Staat, in dem wir leben) unser Thun und Lassen bestimmen. Dann aber müssen wir, wenn wir nicht auf halbem Wege wollen stehen bleiben, auch dasjenige Gut als das höchste anerkennen, in welchem „die verschiedenen Strebungen, welche das geschichtliche Leben der Menschen uns zeigt, zu ihrer Vollendung, zu ihrem Abschluß kommen“ (505). — Nun ist es in der That zweifellos, daß wir alle in der Ordnung unseres Lebens dem mächtigen Zug der Geschichte nachgeben; aber in einer Ethik muß doch jedes Gut, mag auch durch die Geschichte der Besitz desselben auf uns vererbt und die Aufgabe der Erhaltung desselben uns überliefert sein, daraufhin geprüft werden, ob es einen Wert und welchen Wert es für unser persönliches Leben hat; so darf denn auch ein höchstes Gut noch nicht deswegen als vernünftig anerkannt werden, weil es dem Zug der Geschichte entspricht, sondern nur, weil es mein eigenes Ich mit seinem unveräußerlichen Streben nach innerer Einheit und innerer Freiheit von den Naturmächten zu einer abschließenden Vollendung bringt. Sollte ich an jenem ersten Grunde mir genügen lassen, so würde ich von den Fesseln eines Traditionalismus mich doch noch nicht völlig befreit fühlen. Erst das Bewußtsein von dem Wert des Geschichtlichen

für mein eigenes inneres Leben begründet eine selbständige Überzeugung.

Gleichwohl glaube ich die Geschichte doch gebührend als die Lehrmeisterin ehren zu können, welche zur Einsicht in die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens uns verhilft. Aber ich erwarte von ihrem Unterricht nicht ganz dasselbe wie Kaftan: ich erwarte von ihr, daß sie mir dazu hilft, den vollkommenen Wert des christlichen Glaubens für mein eigenes Leben zu verstehen. Die Betrachtung der Geschichte ist das beste Mittel, um der philosophischen und apologetischen Grundforderung *Γνῶθι σεαυτόν* nachzukommen. In die geistigen Richtungen, welche innerhalb der Geschichte in lebendigen Menschen ihr Leben gewonnen haben, können wir uns hineinversetzen; wir können uns zum Bewußtsein bringen, welchen Halt dieser oder jener religiöse Glaube, diese oder jene sittliche Norm unserem Wollen und Fühlen geben könnte. Gerade indem wir prüfend die geistigen Bewegungen in der Geschichte innerlich mitdurchleben, wird unser eigenes Bewußtsein bereichert und erleuchtet. Wir werden darüber aufgeklärt, durch welche Idee vom höchsten Gut unser eigenes inneres Leben aufgelöst oder zu fragmentarischem Dasein verdammt oder zur Sklaverei herabgewürdigt, durch welche es in sich selbst einheitlich gestaltet, einem Abschluß entgegengeführt, zur Freiheit erlöst würde; kurz, wir kommen darüber ins Klare, was das eine ist, das not ist. — Die Vergleichung des christlichen Glaubens mit anderen möglichen Welt- und Lebensanschauungen ist jedenfalls eine Bedingung für das volle Verständnis seines Wertes. Wollten wir aber diese anderen Möglichkeiten uns nur aus den Mitteln eigener Phantasie konstruieren, sie in ihre Konsequenzen verfolgen und so ihren Wert und Unwert abmessen, so bliebe die Vergleichung Stückwerk durch und durch, sie wäre wohl auch höchst ungerecht. Nun aber haben innerhalb der Geschichte lebendige Menschen mit ganzer Seele in den vom Christentum abweichenden Glaubensanschauungen gelebt, die wir von uns aus nur unvollkommen zu durchdenken und zu durchfühlen vermöchten. Ihre Erlebnisse zeigen uns erst die Größe und die Schwäche derselben. — Ein Beispiel hiefür! Kaftan sagt, „die in der Geschichte erkennbare Vernunft der Menschen" gebe uns den

Aufschluß, daß ein „höchstes Gut in der Welt nicht zu finden ist" (509). Allerdings die Geschichte lehrt das! Aber wie giebt sie diese Belehrung? Etwa durch die Selbstbekenntnisse derer, welche nach irdischen Gütern strebten und doch dabei unbefriedigt geblieben sind? Wir haben deren allerdings gar manche; bei vielen jedoch, welche in gleichem Streben sich abmühten, schweigen die Bekenntnisse der Enttäuschung völlig: sie haben das Facit ihres Lebens entweder gar nicht gezogen oder sich mit dem dürftigen Gewinn beschieden, den das irdische Leben ihnen gebracht hat. Doch auch sie sind uns Zeugen von der Unmöglichkeit, in einem irdischen Gute den Frieden zu finden. Denn mitfühlend beleben wir in uns selbst das Streben nach den verschiedensten irdischen Gütern, welches die Geschichte in viel reicheren Gestalten uns zeigt, als sie unsere Phantasie zu erdenken vermöchte; indem wir in die Lage derer, welche so ihre Befriedigung suchen, nach Anleitung der Geschichte uns hineinversetzen, bringen wir uns selbst zum Bewußtsein, daß es für uns unmöglich ist, durch ein von äußeren irdischen Verhältnissen bedingtes Gut vollkommene unbedingte Befriedigung zu gewinnen. Erst in dem Spiegel des eigenen Inneren werden die Bewegungen des geschichtlichen Lebens zu dem Lichte der „geschichtlichen Vernunft".

So verhält es sich auch mit jener im Laufe der Jahrhunderte sich vollziehenden objektiven Kritik, welche Kaftan (s. oben S. 55f.), dem Vorgang von Strauß folgend, so hoch wertet. Mit vollem Recht thut er das! Wollte ein Kritiker nur nach eigenem kritischem Vermögen das kirchliche Dogma in allen seinen Folgerungen entwickeln und so die Widersprüche und Schwächen desselben aufdecken, so bliebe die Kritik eine einseitige und beschränkte. Einen viel weiteren Gesichtskreis gewinnt der Beurteiler, wenn er darauf achtet, wie innerhalb der Geschichte im Ringen vieler kräftiger, zäher oder scharfer Geister jenes Dogma durchdacht, durchlebt, mit Reformatorenbegeisterung angegriffen, mit erregtem Eifer gegen die Angriffe behauptet, mit kalter und klarer Energie verteidigt, im Austausch der Meinungen ergänzt und umgebildet worden ist. In der That, erst die Betrachtung der Geschichte befähigt uns zu „objektiver Kritik". Nicht so ist dies zu verstehen, daß

einfach der thatsächliche Erfolg das Urteil spräche; es ist nicht etwa alles das, was in der geschichtlichen Entwickelung thatsächlich gegenüber mächtigeren Bewegungen unterlegen ist, schon durch dieses Faktum verurteilt. Ist denn nicht oft auch die Wahrheit zurückgedrängt worden? Wohl aber enthüllen sich uns, den mit unserem eigenen Lebensinteresse beteiligten Zuschauern in dem Streite der Geister die letzten Ziele und Kräfte einer geistigen Bewegung, darum auch die unauflöslichen inneren Widersprüche einer falschen oder unklaren Richtung. Eben darum kommt auch bei dem kritischen Urteil über die Geschichte soviel auf die Stellung des urteilenden Subjekts an, weil der Urteilende nicht einfach die thatsächlichen Schicksale geistiger Bestrebungen zu konstatieren, sondern ihren inneren Wert für sein eigenes Leben abzumessen hat.

Das Höchste aber, was wir aus der Geistesgeschichte der Menschheit holen können, ist die Anleitung zu richtigem Urteil darüber, was die verschiedenen Lebens- und Weltauffassungen uns wie unseren Mitmenschen zum *κερδῆσαι τὴν ψυχήν* helfen und ihrer Art nach helfen können. Eben mit dieser Frage wendet sich die Apologetik an die Geschichte; erst in zweiter Linie kann sie sich dann auch danach umsehen, welche Bedeutung dieselben, verglichen mit dem Christentum, für die sozialen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft, für die Blüte einer Volkskultur haben und haben können. — In dieser Weise nun hat auch die von uns verteidigte apologetische Methode die Belehrung der Geschichte sich zunutze zu machen; sie lernt erst aus ihr, welchen Wert für uns das Christentum im Vergleich mit anderen Weltanschauungen hat.

Noch einen Schritt weiter kann ich Kaftan in der Frage entgegenkommen, inwieweit die allgemeine Geschichte eine Begründung des christlichen Glaubens uns liefert. Kaftan hebt ausdrücklich hervor: „Die Geschichte des menschlichen Geschlechts wird erst als Ganzes verständlich, wenn es eine solche Offenbarung in ihr giebt, wie die ist, welche die Schrift bezeugt und zu welcher sich die Gemeinde bekennt" (551). In der That, jeder Christ wird es zugeben: wenn wir auf den christlichen Glauben eingehen, daß in Jesu Christo der Weltzweck Gottes, das *μυστήριον χρόνοις*

αἰωνίοις σεσιγημένον, uns geoffenbart ist, und wenn wir hiernach als Zweck der Weltgeschichte das Reich Gottes in Christo ansehen, so gewinnt diese selbst für uns einen vernünftigen Sinn, sie gewinnt auch eine verständliche Ordnung. Denn der thatsächliche Verlauf der Geschichte ist wirklich von der Art, daß man in demselben, wenigstens was die großen Epochen betrifft, einen Fortschritt zu jenem Ziele (eine Erziehung des menschlichen Geschlechts zu Christo hin) herausheben kann. Wenn aber so der christliche Glaube einen Schlüssel zum Verständnis der Menschheitsgeschichte uns bietet, so wird — das ist nicht zu bestreiten — unser Eindruck von der Vernünftigkeit dieses Glaubens erhöht, die Überzeugung von der Wahrheit desselben bestärkt. Kommt doch eine Aufhellung des verschleierten Dunkels der Weltgeschichte einem Interesse der Geschichtswissenschaft entgegen; wir haben also schon vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Veranlassung, dem christlichen Glauben Recht zu geben. Aber es ist ja keineswegs bloß aus wissenschaftlichen Gründen für den Menschen von größter Bedeutung, daß ihm ein vernünftiger Sinn der Geschichte aufgeschlossen werde: wurzeln wir doch selbst mit allen Fasern unseres eigenen Lebens in der Geschichte, sind wir doch ferner schon durch das natürliche Mitgefühl an dem Wohl und Wehe aller Glieder des menschlichen Geschlechts beteiligt, dessen Geschicke in der Weltgeschichte sich vollziehen; darum ist es nicht nur eine Wissens-, sondern eine Lebensfrage, wie das Rätsel der Menschheitsgeschichte zu lösen sei; wenn das Christentum eine Lösung uns giebt, so ist dies ein gewichtiger Grund, seine Wahrheit anzuerkennen. Diesen gewichtigen Grund hat auch die Apologetik darzulegen; aber voranzustellen ist doch der Nachweis, inwiefern der Glaube an den in Christo geoffenbarten Weltzweck uns „die Einheit unseres persönlichen Lebens“ und die freudige Zuversicht gegenüber dem Lauf der Welt und der Geschichte giebt, daß für unser Heil wie für das Heil aller Glaubenden gesorgt ist. Dann erst mag die Apologetik die Frage erheben, wie die Thatsachen des Laufs der Welt und der Geschichte sich jenem Weltzweck subsumieren lassen. Diese Subsumtion ist zwar in erster Linie eine Lebensaufgabe für den Christen, welcher in betendem Glauben zu der Erfahrung gelangen

soll, wie Gott thatsächlich ihn selbst und die Christenheit durch die scheinbar zwecklosen Schickungen erzieht; aber es giebt doch auch solche Entwickelungsphasen in der Weltgeschichte, welche sich, unter dem Gesichtspunkt des vom Christentum verkündigten Weltzwecks betrachtet, zu einer zweckvoll fortschreitenden Gesamtentwickelung zusammenordnen, und diese Beobachtung bestärkt die christliche Wahrheitsüberzeugung. Jedoch den Ausschlag kann sie nicht geben. Ich erinnere an das oben (S. 85) Besprochene, daß die Erziehung der Menschheit zu dem im Christentum gezeigten Ziele doch nur dem einleuchten wird, der bereit ist, den überwältigenden Eindruck der Bewegungen, welche von diesem Ziel ablenken, durch das sittliche Urteil zu neutralisieren, daß dieselben aus menschlicher Schuld entspringen, also nicht in den Weltzweck selbst einzurechnen sind. Zudem läßt sich nicht leugnen, daß ein verständlicher Sinn der Geschichte und eine für die Geschichtswissenschaft genügende Anschauung von einer Entwickelung, also eine Geschichtsphilosophie, sich auch ergiebt, wenn man aus den oben (S. 86 ff.) angedeuteten Gründen die Kultur des Menschengeschlechtes, die Entfaltung der Idee der Menschheit, als Zwecke der Geschichte betrachtet. Hat doch gerade ein Anhänger dieses Glaubens, Hegel, den Gedanken einer sinnvoll fortschreitenden Geschichtsentwickelung besonders gefördert. Wenn wir gleichwohl übezeugt sind, daß das Ende der Wege Gottes nicht das Schauspiel einer fortschreitenden Kulturentwickelung ist, in welcher die einzelnen Personen nur ihren Beitrag zum herrlichen Ganzen liefern, sondern vielmehr die selige Vollendung der einzelnen sittlichen Personen im Reiche Gottes, so ist diese Überzeugung nicht dadurch uns aufgenötigt, daß sonst die Geschichte verworren bliebe, sondern sie erwächst daraus, daß wir für uns selbst wie für unsere Nebenmenschen mit diesem Zweck der Geschichte uns nicht begnügen können. Den Mut zu dieser Ungenügsamkeit schöpfen wir allerdings aus der Geschichte, aber nicht aus dem Gesamtverlauf, sondern aus einem kleinen Ausschnitt desselben: die Person Jesu Christi ist es, die uns schwerer wiegt als so manche dunkle Rätsel der Weltgeschichte.

Kaftan selbst macht, wie unsere Übersicht S. 82 zeigt, die Bedeutung der Offenbarung in Christo mit allem Nach-

druck geltend. Man wünschte allerdings in seinem apologetischen Werk noch genauer zu hören, wie denn die Person Christi der Realität des überweltlichen Gottesreichs uns überführt; aber Kaftan kann in diesem Stück auf seine Schrift über „das Wesen der christlichen Religion“ uns verweisen. Die Fragen, welche auch diese mir noch übrig läßt, muß ich zurückhalten; ich bezeuge statt dessen lieber, wie dankbar ich Kaftan für die klare Durchführung des Unterschieds von Postulat und christlichem Offenbarungsglauben bin. Aber gerade damit glaube ich auf dem Boden des christlichen Offenbarungsglaubens zu stehen, daß ich den Widerspruch gegen Kaftans apologetische Methode erhebe, den ich bisher zu begründen versuchte. Christus wendet sich an das Gewissen der einzelnen mit dem, was er verlangt und was er anbietet; er mutet uns zu, darüber uns innerlich klar zu werden, daß der Anschluß an ihn unser Leben, seine Verleugnung unsern geistigen Tod (das ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν) bedeutet; über den Weg, auf dem wir selbst zum Leben gelangen, will er uns Licht geben, dann erst mag von da aus auch ein Licht auf die Wege Gottes in der Weltgeschichte fallen. So giebt denn auch das Bekenntnis: „πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα· ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις“ den entscheidenden und bleibenden Grund des christlichen Glaubens an; es spricht kurz und bestimmt aus, warum es „vernünftig“ ist, an Christum d. h. an die Offenbarung Gottes in ihm zu glauben. Nun hat die systematische Apologetik — im Unterschied von der praktischen Verteidigung, welche häufig bloß vorübergehende Hindernisse des Glaubens, scheinbare Gegengründe gegen denselben, aus dem Weg zu räumen hat — die Aufgabe, die Gründe, auf welche der christliche Glaube selbst sich stützt, gerade in derjenigen Rangordnung zu entwickeln, welche ihnen bei einem richtigen, d. h. der Norm der Offenbarung entsprechenden Glauben zukommt. Nach dieser Norm den ausschlaggebenden Grund immer klarer zu verstehen, seine Bedeutung, welche er im Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens hat, immer deutlicher zu bestimmen, sein Verhältnis zu sekundären Beweggründen immer vollständiger zu entwickeln, das ist die bleibende Aufgabe der Apologetik. Wenn sich in ihr auch „das Christentum mit dem geistigen Leben einer bestimmten Periode“ auseinanderzu-

setzen hat (583 f.), wenn hiernach auch die wissenschaftliche Arbeit der Zergliederung und Darstellung der maßgebenden Begründung dem Wechsel unterworfen sein wird, so darf die Apologetik doch jenes Ziel sich nicht verrücken lassen. Wenn die Apologetik aber nach dieser Norm sich richtet, so muß auch, wie ich meine, in ihr vor allem (durch eine Zergliederung des christlichen Glaubens im Vergleich mit anderen geschichtlichen Glaubensanschauungen) dargelegt werden, inwiefern im Christenglauben allein unser persönliches Geistesleben zu einem einheitlichen Abschluß kommen kann. Daß auch die Geschichte einen einheitlichen Abschluß und eine vernünftige Ordnung gewinnt, daß ferner im Zusammenhang des christlichen Glaubens auch dem Erkenntnispostulat eine Legitimation zuteil wird (vgl. oben S. 77) und daß er dadurch als wissenschaftlich vernünftig sich erweist — ein Gedanke, welchen Ritschl in seinem § 29 der „Rechtfertigung und Vers.“ Band 3 stark, früher sogar zu stark betont hat —: das alles hat nur abgestuften Wert gegenüber dem Hauptgrund, daß das Christentum uns den Weg zu einer Vollendung der Persönlichkeit eröffnet.

Meine Auseinandersetzung mit Kaftan hat des Gegensatzes genug zutage gefördert; um der Sache willen wollte ich denselben nicht verdecken. Ist derselbe in Wirklichkeit etwa geringer, als er mir erschien, so soll mir das um so lieber sein; handelt es sich doch um ein Buch, welchem ich für reiche Anregung Dank schulde, dessen Kritik ich auch nur auf den Wunsch des Verfassers selbst übernommen habe. Der Gegensatz, welchen ich zum Wort kommen ließ, ist ein Gegensatz auf gemeinsamem Boden; bei aller Verschiedenheit der philosophischen Anschauungen ist die Auffassung des christlichen Glaubens selbst wesentlich dieselbe. Ich empfinde das aufs lebhafteste bei dem Blick auf die Folgerungen, welche Kaftan für die christliche Glaubenslehre zieht. Es ist ein Hauptverdienst des ganzen Buches, daß es den Unterschied von Glauben und Dogma kraftvoll durchführt und damit den Grund zu einer rechten christlichen Glaubenslehre freimacht. Man mag gegen die Forderung eines neuen Dogmas, zu welcher Kaftan an anderer Stelle seine Ansichten über die Aufgabe der Glaubenslehre zugespitzt hat — ein willkommener Angriffspunkt für agitatorische Po-

lemik! —, starke Bedenken haben; dem Satz (88) muß man doch aus vollem Herzen zustimmen: „Worauf es ankommt, ist .. das, daß die christliche Wahrheit in allen ihren Teilen als Glaubenswahrheit formuliert wird, so daß der Glaube und nur der Glaube, welcher fiducia ist, sich dieselbe aneignen kann."

3.

Der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

Von

W. Köppel, Lic. theol., Diakonus in Gransee.

Wann die heiligen Schriften des Neuen Testaments zuerst in der Litteratur der alten Kirche auftauchen, wann sie zum ersten Mal im Orient und im Occident als inspirierte bezeichnet, welche unter denselben früher, und welche später erwähnt und als inspiriert bezeichnet werden: das aufzuzeichnen, sagen wir besser, chronikartig zusammenzustellen, galt bis vor kurzem im wesentlichen als die Aufgabe dessen, der die Geschichte des neutestamentlichen Kanons darzustellen unternahm.

Daß es trotz dieser äußerlichen Auffassung dieser Aufgabe zu verschiedenen Lösungen kam, hing hauptsächlich mit der verschiedenen Auffassung der sog. Beweisstellen aus der patristischen und apologetischen Litteratur zusammen, in denen die einen Schriftstellen angezogen fanden, während die andern dies leugneten. War doch der Hauptzweck solcher Zusammenstellung jener Beweisstellen kein anderer als der, aus dem früheren oder späteren Auftauchen der Schriftstellen und aus der Art der Citation einen Schluß auf die frühere oder spätere Abfassung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments zu machen oder wenigstens die auf anderem Wege ge-

fundenen Resultate dadurch bestätigt zu finden und für andere zu bestätigen.

Dies ist anders geworden, seit Harnack die Frage, wie es denn überhaupt dazu gekommen sei, daß die alte Kirche den heiligen Schriften des Neuen Testaments und deren Verfassern den Charakter der Inspiration im fest ausgeprägten Sinne in bestimmter Zeit zum erstenmale beilegte, klar und bestimmt stellte und zu beantworten suchte. Eine wirkliche Geschichte des Kanons hat er damit in ihren Umrissen darzustellen versucht, eine Geschichte, in der die Beweggründe, welche zur Übertragung des Dogmas der Inspiration auf die neutestamentlichen Schriften führten, die Hauptrolle spielen, und in der jene aus der altchristlichen Litteratur angeführten Stellen zu dem werden, was sie allein sein können, nämlich zu Beweisstellen für die fortschreitende Bewegung des christlichen Denkens.

Je schärfer freilich damit die neue große Aufgabe der Kanonsgeschichte erfaßt wurde, um so mehr regte sich die gegenüberstehende Richtung der Theologie, welche den Wert der Schriften des Neuen Testaments gefährdet erachtet, wofern ihnen jemals eine andere Verehrung zuteil geworden sei, als ihrem inspirierten Charakter seinem Wesen nach entsprochen habe. So trat einem Harnack alsbald Zahn, der jenen durch seine eigene Darlegung der Kanonsgeschichte erst zur bestimmten Darstellung seiner in der Dogmengeschichte nur angedeuteten Ansicht bewogen hatte, mit scharfer Rede entgegen. Die beiden hervorragendsten Kenner jener Zeit und ihrer Litteratur sind auf den Plan getreten, und die Frage verdient es wohl, daß mit aller Kraft gestritten wird, damit auch über diesen Punkt immer größere Klarheit gewonnen werde.

Darum aber verdient dieser Streit auch für weitere Kreise Beachtung, sind es doch Fragen, die für keinen Theologen ohne befriedigende Lösung bleiben dürfen, weil sie sich auf die Beurteilung der heiligen Schrift, ja speziell des Neuen Testaments beziehen. Mögen denn auch diese Zeilen, in welchen der Streit vor allen Dingen unparteiisch dargestellt und beurteilt werden soll, dazu dienen.

I.
Der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

A. Worin stimmen die beiden Forscher überein?

Der erste Punkt, in welchem Zahn und Harnack miteinander übereinstimmen, betrifft den Abschluß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Derselbe fällt nämlich nach beiden in die Zeit, in welcher die apostolischen Schriften mit den alttestamentlichen auf die gleiche Linie gerückt sind. Diese Zeit ist das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Denn Harnack [1]) betrachtet es als „ungefähr identisch mit den Ergebnissen der kanongeschichtlichen Forschungen der Gegenwart", wenn Zahn [2]) erklärt: „Die Kirche am Ausgang des zweiten Jahrhunderts besaß ein Neues Testament, d. h. eine Sammlung von Schriften, welche als wertvollste Erbstücke und beredteste Denkmäler der apostolischen Zeit, als echte Werke von Aposteln und Apostelgehilfen, neben Gesetz und Propheten des Alten Testaments im Gottesdienste der Gemeinden vorgelesen wurden, der Predigt und aller Unterweisung der Gläubigen und der zu Bekehrenden zu Grunde lagen, und welche infolge dieser ihrer Anwendung im Gottesdienst mit derjenigen Schrift, die nach dem Zeugnis Jesu und der Apostel von jeher eine unverbrüchliche Autorität gewesen, auf gleiche Linie gerückt waren und gleich den Schriften des Alten Testaments als untrügliche Urkunden göttlicher Offenbarung galten" [3]).

Daraus ergiebt sich für beide Forscher mit Notwendigkeit, daß mit vollem geschichtlichen Recht erst bei Clemens Alexandrinus, Tertullian und dem antimontanistischen Anonymus vom Jahre 193 von einem Neuen Testament geredet werden kann [4]), sowie andererseits daß von jener Zeit ab die „Vorlesung im Gemeindegottesdienst als das wesentliche Charakteristikum der heiligen Schriften gilt" [5]).

---

1) Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. S. 14.
2) Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons, Bd. I, 1. S. 429 f.
3) Zahn, Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung. S. 8. 17.
4) Ebd. S. 16.
5) Ebd. S. 14.

Der **zweite** Punkt, in welchem die beiden übereinstimmen, bezieht sich auf die **Vollkommenheit** dieses Abschlusses des Neuen Testaments in jener Zeit: „Noch gab es um das Jahr 200 kein fest abgeschlossenes und gleichförmiges Neues Testament, sondern seine Grenzen waren noch fließende" [1]). Dieses weitere Resultat, dem Harnack freudig zustimmt [2]), stellt Zahn besonders ausführlich in folgender Stelle dar [3]): „Wie die Einheit dieser heiligen Schriften auf einem an verschiedenen Orten mannigfaltig gestalteten und an ein und demselben Orte in beständiger Fortentwickelung begriffenen kirchlichen Gebrauch beruht, so war auch die Abgeschlossenheit der Sammlung, welche man **behauptete** — eine Behauptung, die Harnack mit Unrecht auch Zahn beigelegt hat, und welche dieser deshalb in seinen Bemerkungen ausdrücklich zurückweist — nur eine ideelle. Noch stellte sie sich nicht sinnlich in einem heiligen Codex dar." War dies in jener ersten Zeit doch nur natürlich, denn auch zu der Zeit, als man längst von einem Neuen Testament neben dem Alten Testament redete, ist dasselbe in den verschiedenen Teilen der Kirche noch von verschiedenem Umfang gewesen [4]). Dazu tritt noch ein **zwiefacher** Grund, betreffs dessen gleichfalls beide Forscher zusammengehen, nämlich einmal die **fließende Art des Unterschieds zwischen sonntäglichem Haupt- und Nebengottesdienst**, sodann aber auch die **Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes in jener Zeit**. Bezüglich der ersteren sagt Zahn [5]): „Eine scharfe und gemeingültige Unterscheidung zwischen sonntäglichem Hauptgottesdienst und sonstigen sonntäglichen Vereinigungen, zwischen Büchern, welche in jenem gelesen und für heilige Schriften gehalten wurden und andern Erbauungsmitteln, welche auf diese beschränkt blieben, war am Ausgang des zweiten Jahrhunderts und bis in das dritte hinein nicht vorhanden." Bezüglich der letzteren schilt er zwar die Kritiker, welche behaupten, der Text der neutestamentlichen Schriften habe sich „bis

1) **Zahn**, Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung. S. 22.
2) **Harnack**, Das Neue Testament. S. 14. 43. 44.
3) **Zahn**, Geschichte des neutestamentl. Kanons. S. 429 f.
4) **Zahn**, Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung. S. 12.
5) **Zahn**, Geschichte des neutestamentl. Kanons. S. 149.

gegen den Ausgang des zweiten Jahrhunderts hin sehr frei entwickelt, dann sei eine Rezension eingetreten, bei welcher manche Zusätze, Glättungen, Umbildungen vorgenommen seien" [1]); aber Harnack hat gewiß recht, wenn er Zahn derselben Ansicht, ja sogar des Gebrauchs härterer Ausdrücke zeiht, da dieser schreibt [2]): „Ohne Kontrolle durch eine gelehrte Kritik oder eine kirchliche Behörde entwickelt sich der neutestamentliche Text so naturwüchsig und mannigfaltig, daß man die Sorge versteht, mit welcher ein an philologische Akribie gewöhnter Gelehrter wie Origenes den Zustand betrachtete. Es war höchste Zeit, der regellosen Fortwucherung zu steuern, als man im dritten Jahrhundert allmählich und an verschiedenen Orten damit anfing." Ja er fügt hinzu: „Wie weit man bei den Bemühungen jener späteren Zeit um einen reineren Text richtige Grundsätze befolgte, ob nicht viel Ursprüngliches dem Streben nach einer mittelschlächtigen Normalität zum Opfer gefallen ist, das sind besondere Fragen."

Handelt es sich in diesen beiden bisher berührten Punkten der prinzipiellen Übereinstimmung beider Forscher um die Zeit und Art des Abschlusses des neutestamentlichen Kanons, so ist drittens hervorzuheben, daß auch bezüglich der Anschauung über die Wertschätzung des Neuen Testaments in den frühesten Zeiten des zweiten Jahrhunderts — wir bezeichnen die hier in Betracht kommenden Schriften der Kürze halber [3]) gleich Zahn als Neues Testament, obwohl sich dasselbe nach dem Vorigen noch in embryonischem Zustand befand — Übereinstimmung zwischen beiden herrscht. Unbestritten steht nämlich für beide fest, daß dem Neuen Testament schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts [4]) Sammlungen von Büchern vorangegangen sind [5]), sowie daß diese nicht ohne Zweck und Ziel veranstaltet wurden, vielmehr dem Bedürfnis der Gemeinden entsprangen, sich im Gottesdienste an dem zu erbauen, was Jesus

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 20. 21.
2) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 444.
3) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. S. 17.
4) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 435 f.
5) Harnack, Das Neue Testament. S. 11.

gethan und gesagt, sowie an dem, was die Apostel und andere hervorragende Lehrer der Apostelzeit gelehrt hatten" [1]). Denn reichen nach Zahn „die Wurzeln des Neuen Testaments in die erste christliche Generation zurück" [2]), so erkennt auch Harnack an: „Heilige christliche Schriften hatte man längst, ja es gab eine Zeit, wo man an den christlichen Schriften größtenteils nur heilige zu besitzen glaubte" (Apg. 15, 28. 1 Kor. 12, 3. 1 Clem. 63.) [3]), und weiter [3]): „Geschrieben wurde in den ersten Zeiten nicht viel; aber was geschrieben wurde, wurde frühzeitig gesammelt und verbreitet. So ergaben sich gleichartige Sammlungen in den verschiedenen Landeskirchen, in den größeren gewiß mehrere. Damit ist „ein mächtiger Einfluß auf das kirchliche Leben" [4]) beiderseits schon für die frühesten Generationen, in denen sie überhaupt ob nun einzeln in einzelen Gemeinden oder in Sammlungen in größeren Gemeindekreisen existierten, anerkannt.

Zwischen jener Periode des Abschlusses und dieser des Anfangs der Kanonsgeschichte nun liegt eine Zeit „allmählicher Entwickelung des Ansehens" der neutestamentlichen Schriften [5]) bis zu der Höhe, auf der sie „als heilige Schriften, als Offenbarungsurkunden" [5]) gelten, „mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben sind" [6]) und die Attribute „übernatürlichen Ursprungs und einer alle sonstige Litteratur weit hinter sich lassenden Würde" [6]) an sich tragen. Das ist der vierte Punkt der Übereinstimmung.

Es ist überflüssig, hier noch hervorzuheben, daß gerade Harnack die Entwickelung dieser Vorstellungen über den Kanon in der ersten christlichen Kirche in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen über diese Frage gestellt hat und eben darum die Kanonsgeschichte in die Dogmengeschichte einreiht. Kein Wunder ist's deshalb, wenn er es auch hier als sein ausdrückliches Bestreben bezeichnet, „mit

1) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. 19.
2) Harnack, Das Neue Testament. S. 112 Anm.
3) Ebd. S. 111.
4) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. S. 8.
5) Ebd. S. 13.
6) Ebd. S. 8.

heißem Bemühen die Keime der Vorstellungen und Lehren, Gewohnheiten und Ansprüche, welche als Abweichungen von der ursprünglichen Gestalt des Christentums und der christlichen Gesellschaft erscheinen, bereits in der christlichen Urzeit zu suchen, um die Kontinuität der Entwickelung nachzuweisen" [1]). Gerade hinsichtlich dieses Vergleiches aber stimmt ihm wiederum Zahn zu, ja er stellt die Anschauung von der allmählichen Entwickelung der katholischen Kirche als eines gewissen Komplexes solcher Vorstellungen und Lehren, Gewohnheiten und Ansprüche als ein so selbstverständliches Axiom hin, daß er schreibt [2]): „Es sollte sich jedermann sagen, daß solche Dinge nicht eines Tages entstehen; sondern sich durch Generationen hindurch aus den Keimen, welche meist schon in der Urzeit zu entdecken sind, allmählich entwickeln."

Aus diesem Hinblick auf die Allmählichkeit der Entwickelung dieser Attribute des Neuen Testaments aber ergiebt sich ein fünfter und letzter Punkt der Übereinstimmung.

Es handelt sich nämlich um die Frage, welche Faktoren innerhalb dieser Entwickelung von wesentlicher Bedeutung gewesen sind. Beide geben diesbezüglich erstens die negative Antwort: Es kam zu jener Gleichstellung beider Testamente nicht durch kirchliche Verhandlungen, die zwischen den Jahren 150 und 180 über den neutestamentlichen Kanon gepflogen worden wären. Zu dieser negativen Antwort aber fügen beide zweitens die positive, freilich hinsichtlich der Motive selbst sehr allgemein gehaltene Antwort: Es kam dazu teils durch bewußtes, teils durch unbewußtes Handeln der Kirchenkreise.

Mit Bezug auf jene negative Antwort nämlich gesteht Harnack dem Gegner das Verdienst zu, daß er diese These zuerst für jene Zeit festgestellt habe, während sie bei ihm vielleicht hie und da durch die Hervorhebung amtlicher, aber erst später [3]) gepflogener Verhandlungen verdunkelt, ja selbst soweit verdunkelt worden sei, daß ein Mißverständnis seiner Ansicht nahe

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 23.
2) Zahn Geschichte des neutestamentl. Kanons. S. 445 ff.

gelegen habe. Zahn hat zuerst darauf hingewiesen [1]), daß, wenn zwischen 150 und 180 Verhandlungen stattgefunden hatten, sich die großen Unterschiede im Neuen Testament der Kirchen um 180 bis 220 nicht erklärten, die in der Zeit vor Origenes noch gar nicht in das allgemeine Bewußtsein der Kirche getreten waren. Dazu hat er diese These durch die Autorität des Irenaeus gestützt. Nicht daß Zahn diesem im Gegensatz zu Harnack nun etwa für Entwickelungen, die sich ohne epochemachende Ereignisse allmählich vollzogen haben, einen ungetrübten historischen Blick vindizierte [2]), — aber da derselbe zu wissen glaubt, daß das Neue Testament der Kirche schon in seinen jungen Jahren ebenso beschaffen gewesen sei, wie in seinem Alter, so sind wir nach Zahn allerdings vor die Alternative gestellt: „Entweder Irenäus hat wider besseres Wissen und Gewissen ein über das andere Mal die Thatsachen entstellt, oder es hat während der Zeit von 150 bis 180 weder in Rom noch in Ephesus noch bei Verhandlungen verschiedener Hauptkirchen untereinander irgendetwas stattgefunden, was man Herstellung des Kanons oder kirchliche Rezension des Textes des Neuen Testaments nennen könnte“ [3]). Denn er hatte ja vor den Feinden der Kirche zu reden und konnte ihnen gegenüber Thatsachen nicht verhehlen.

Was weiter die positive Seite der Antwort angeht, so ist es allerdings nach beiden Forschern geboten, mit Vorsicht ein bewußtes Handeln der Kirche zu statuieren. Ausdrücklich sagt dies Harnack: „Die bewußte Arbeit am Kanon ist zwar nicht auszuschließen, aber in ihren Wirkungen nicht zu überschätzen, indem sich nur sehr langsam, von einem oder mehreren bestimmten Punkten aus eine im Altertum niemals ganz vollständige Kontinuität verbreitet hat“ [4]). Zahn betont gleichfalls, daß nur ein Fall solchen bewußten Handelns nachweisbar sei, nämlich die Samm-

---

1) Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. S. 435 ff.

2) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. S. 29 f. u. Anm. 1.

3) Ebd. S. 29.

4) Harnack, Das Neue Testament. S. 20.

lung der Briefe des Paulus, deren gottesdienstliche Lesung zwar dadurch nicht erst ins Leben gerufen, aber doch allgemein gebräuchlich geworden sei; bei den Evangelien dagegen sei der Brauch der gottesdienstlichen Lesung das Prius im Verhältnis zur Sammlung; durch succesſive Einführung der einzelnen Bücher in den gottesdienstlichen Gebrauch sei allmählich die Evangeliensammlung entstanden" [1]). Aber er möchte dennoch an anderer Stelle Ähnliches auch für die übrigen Bestandteile des Kanons annehmen [2]), so daß er die These Harnacks nur bekräftigt [3]): „Jedenfalls ist bewußtes kirchliches Handeln ein bei der Entstehung des Neuen Testaments mitwirkender Faktor gewesen."

Im Obigen ist auf die fünf hauptsächlichsten Punkte der Übereinstimmung zwischen Zahn und Harnack in ausführlicher Weise eingegangen. Ist doch damit das Facit aus der Arbeit der einander schroff gegenüberstehenden kirchlichen Richtungen gezogen, ein Facit, welches sich gerade deshalb für jeden, der unparteiisch zusieht, als ein festes Fundament für weitere Forschungen erweist.

Werfen wir nun weiter einen Blick auf die Punkte der Untersuchung, über welche zwischen Zahn und Harnack der Streit entbrannt ist.

B. Was ist der Gegenstand des Streites zwischen beiden Forschern?

Kurz gesagt: der Weg, auf dem es zum relativen Abschluß der neutestamentlichen Sammlungen zum Neuen Testament im vollen historischen Sinne des Wortes gekommen ist.

Diesen Streit sollte man bei der Übereinstimmung in jenen Hauptsachen kaum für möglich halten können; die Heftigkeit, mit der er geführt wird, versteht man kaum. Wodurch nun kommt es trotzdem zu solchem Streit? Dadurch im wesentlichen, daß jeder

1) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. S. 19. 20.
2) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 446.
3) Harnack, Das Neue Testament. S. 24.

der beiden Forscher den Ausgangspunkt seiner Forschungen ausschließlich und einseitig festhält und sich fast scheut, wenn er hie und da der Übereinstimmung mit dem Gegner sich bewußt wird. So kommt es folgerichtig dazu, daß die Thatsachen, über welche man nach Obigem einig ist, in verschiedener Beleuchtung eine verschiedene Bedeutung erhalten, sowie die Begriffe zum Teil mißverstanden, zum Teil aber auch mißverständlich gebraucht werden.

Danach ist die folgende möglichst objektive und unparteiische Darstellung der Streitpunkte zu verstehen und zu beurteilen.

Sammlungen heiliger Schriften, die behufs Erbauung der Gemeinden veranstaltet worden sind, haben von frühester Zeit an in den einzelnen Gemeinden wie Kirchenkreisen bestanden, aus ihnen ist im Gemeindegottesdienste vorgelesen worden: das ist die Ansicht beider Forscher von der ersten christlichen Periode, die für diese Frage in Betracht kommt.

Von dieser frühesten Geltung einzelner Bücher oder Sammlungen geht Zahn aus und behauptet: „Nicht . . . ein Dogma von der Inspiration der apostolischen Schriftsteller hat das Neue Testament der Kirche geschaffen, sondern die thatsächliche Anwendung und die durch das Herkommen begründete Geltung der Schriften im Leben und insbesondere im Gottesdienst der Kirche hat sie mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben" [1]). „Dieses Herkommen [2]) aber — mit dieser bestimmten Erklärung Harnack gegenüber läßt er über seine ausschließliche Betonung dieses Mittels der Kanonisierung keinen Zweifel mehr — kommt wie alles, was man sonst Herkommen zu nennen pflegt, daher, daß ein Verfahren nicht einmal, sondern wiederholt und nicht zu vereinzelten Malen, sondern bei analogen Anlässen wieder und wieder und so zuletzt regelmäßig stattgefunden hat. Die Ursache aber des allmählich sich bildenden Herkommens der gottesdienstlichen Vorlesung apostolischer Schriften lag in dem Bedürfnis der Gemeinden, sich im Gottesdienst an dem zu erbauen, was Jesus gethan und gesagt, sowie

1) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 83 f.
2) Zahn, Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. S. 19.

an dem, was die Apostel und andere hervorragende Lehrer der Apostelzeit gelehrt hatten.

Damit muß er natürlich den Kampf gegen den Gnostizismus und den Montanismus aus der Reihe der jene Entwickelung herbeiführenden Faktoren ausschließen, und er schließt ihn auch ausdrücklich aus. Denn sonst [1]) müßte man sich klar machen, daß Männer wie Irenäus inbezug auf das Alter und den gottesdienstlichen Gebrauch der Sammlungen, aus welchen ihr Neues Testament bestand, in ebenso schamloser als thörichter Weise das gerade Gegenteil von dem ausgesagt haben, was, wie sie selbst und ihre Gegner wußten, der wirkliche Sachverhalt war — sie hätten sich dem unwiderleglichen Gespött ihrer zahlreichen Gegner ausgesetzt, wenn innerhalb der Zeit von 150 bis 180 irgendetwas Wesentliches geschehen wäre [2]), um den Thatbestand erst herbeizuführen, welchen sie als den von jeher vorhandenen und darum für alle Zeiten wesentlich unveränderten behaupteten." Denn was sie aussagten, war ja nichts Geringeres, als daß das Neue Testament, das ihnen als ein abgeschlossenes Ganzes von unantastbarer Heiligkeit [3]) galt, davon oder dazu auch nur ein Wort zu thun, ein Frevel sein sollte, der Kirche seit unvordenklichen Zeiten den Dienst leiste, welchen es zu ihrer Zeit leiste [4]).

Zugleich aber hat Zahn hierdurch auch die festeste Stütze für die Anschauung gewonnen, daß die einzelnen Schriften schon seit jenen frühen Zeiten kraft der Vorlesung im Gemeindegottesdienste eine sie über alle andere Litteratur weit erhebende Geltung gehabt haben, wenn er auch obige Anschauungen weiterhin durch drei weitere Begründungen zu erhärten versucht.

---

1) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 435 f.

2) Bemerke, wie hier nicht etwa bloß Ereignisse mechanischer Art, wie die Stiftung des Kanons oder nachher erwähnte Verhandlungen bestritten sind, die übrigens, wie Zahn selbst sagt, bei der Autonomie der Gemeinden ohne nennenswerte Wirkungen für die andern hätten sein müssen. (Zahn, ebd.)

3) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 429 f.

4) Ebd. S. 433 f.

Digitized by Google

Erstlich nämlich behauptet er, stelle der Montanismus dem Neuen Testamente ein neuestes gegenüber [1]); also müsse jenes schon dagewesen sein.

Zweitens behandelt er die feineren Unterscheidungen [2]) sowohl zwischen den beiden Testamenten als zwischen den einzelnen Abteilungen des Neuen Testaments, sowie die fortbestehende Unsicherheit der Grenzen des letzteren nur als nebensächlich, so z. B. in folgender Darstellung: Nach Serapion sind nur die vier Evangelien der Kirche übergeben und in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde von Geschlecht zu Geschecht überliefert. Andere Evangelien sind nicht eigentlich in der Kirche vorhanden, wenn auch Glieder der Kirche sie entweder mit Nutzen oder zu ihrem Schaden lesen [3]); oder in der anderen Stelle: Unter den Kirchenvätern hat niemand den Inhalt der Apostelgeschichte in nennenswerter Weise übertrieben [4]), und darum entsprechen auch ihre Zeugnisse über deren Wert der Wahrheit, wie sie zugleich auf längst üblichen Gebrauch im Gottesdienste, auf längst übliche hohe Schätzung in der Kirche hinweisen; ferner, wenn er das besondere Ansehen der Apokalypsen [5]) in der ältesten Zeit nicht vollauf würdigt; wenn er bezüglich der 13 Paulusbriefe erklärt, daß es ein vergebliches Bemühen sei, noch Spuren [6]) einer späteren Einführung derselben in den Kreis der heiligen Schriften im Vergleich mit den Evangelien zu suchen, oder solchem Streben und dem daraus gewonnenen Resultate nur relative [7]) Berechtigung einräumt. Weitere Beispiele sind genug bei Harnack zu finden.

Drittens benutzt er sehr späte Zeugnisse, so bezüglich der Johannesbriefe wie des Jakobusbriefes. Hinsichtlich der ersteren, aus denen man wenige oder gar keine Citate erwarten könne, erklärt er einfach, daß solche Schriftsteller, welche den Johannes-

---

1) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 3 ff. 20 f.
2) Ebd. S. 85.
3) Ebd. S. 178 f.
4) Harnack, Das Neue Testament. S. 51.
5) Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons. S. 204.
6) Ebd. S. 273.
7) Ebd. S. 267.

brief citierten, sehr wohl auch die beiden anderen gekannt haben könnten: solche Citationsweise sei ja auch späterhin noch üblich gewesen. Er stellt dafür den Grundsatz auf [1]): Man muß die teilweise zweideutigen Zeugnisse der Zeit um 200 im Lichte der deutlicheren Zeugnisse der folgenden Zeiten betrachten. Diesen wendet er alsdann auch bei Besprechung des Jakobusbriefes an. Denn trotzdem, daß das Abendland denselben bis über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinaus nach Zahns eigener Angabe nicht im Neuen Testament hat, gilt es nach ihm auf Grund von Spuren, die er bei Irenäus gefunden haben will, für wahrscheinlich [2]), daß er in der kleinasiatischen Heimat desselben in Ansehen stand. Vor allem aber bedient er sich dieses Grundsatzes in Besprechung der syrischen Kirche, worüber das Nähere bei Harnack [3]) zu finden ist.

Aus dem allen erhellt, daß Zahn vornehmlich dem Vorhandensein der heiligen Schriften in der Gemeinde und insonderheit ihrem Gebrauch in deren Gottesdienst sein Interesse zuwendet, daß er dagegen weniger auf die scharfe Fixierung des Begriffes Neues Testament Rücksicht nimmt, trotzdem er hinsichtlich der Zeit, in der diese zuerst auftaucht, mit Harnack übereinstimmt. Nur daß er sich leider auch über die Bedeutung dieser Schriften im Leben der Gemeinden nur ganz im allgemeinen ausspricht und es ganz vergessen zu haben scheint, daß es ja auch nach seiner Ansicht erst allmählich zu jener, Ende des zweiten Jahrhunderts fixierten hohen Bedeutung jener Schriften gekommen ist. Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons erscheint damit als Sammlungsgeschichte der einzelnen Schriften. Denn der Kanon als solcher ist niemals Gegenstand einer ernsthaften dogmatischen Denkarbeit und einer wirklichen Dogmenbildung [3]) gewesen; man findet überall nur den unvermeidlichen Wiederschein der thatsächlichen Machtstellung und Machtwirkung der biblischen Bücher in der Kirche. Beweis dafür sind ihm die unzusammenhängenden Gedanken der Theologen über das Neue

---

1) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. S. 211.
2) Ebd. S. 325.
3) Ebd. S. 83 f.

Testament als Gottes Wort und Offenbarungsurkunde, welche zudem ziemlich unbestimmt seien. Wir dürfen demnach diese Darstellung der Anschauung Zahns von der Aufgabe dessen, der die Geschichte des neutestamentlichen Kanons zu schreiben unternimmt, mit den auf Harnacks Auffassung hinzielenden Gedanken schließen: „Eine chronologisch bestimmte Darstellung von der Entstehung und Entwickelung der Vorstellungen über die Heiligkeit, Göttlichkeit, Inspiration, Untrüglichkeit und Unvergleichbarkeit der Bestandteile des Neuen Testaments zu geben, verbietet uns sowohl deren eigene Natur, als die Unvollständigkeit der auf uns gekommenen Litteratur. Lohnend wäre das Geschäft meines Erachtens nicht."

Ist so die früheste Zeit der Ausgangspunkt der Forschungen Zahns, weil schon in ihr neutestamentliche Schriften im Gottesdienst der Gemeinden vorgelesen wurden, und ist somit durch den kirchlichen Gebrauch einer Schrift allein ihr besonderes Ansehen, ihre eigenartige Geltung für ihn konstatiert, ohne daß die Frage nach ihrer vollen Zugehörigkeit zum Neuen Testament erörtert wird, so ist anderseits Harnacks Ausgangspunkt bei seinen Forschungen nicht jene Thatsache aus frühester Zeit, die er ja, wie wir oben sahen, nicht leugnet, sondern die Thatsache, daß der Begriff Neues Testament erst um das Jahr 200 im größten Teil der Kirche im Entstehen begriffen ist.

Um deswillen betont er zunächst, daß der Begriff Neues Testament sehr fest zu fassen sei [1]): „Von einem Neuen Testament kann erst dort die Rede sein, wo dem Alten Testament eine zweite Sammlung von Schriften gleicher Dignität (des Buchstabens) hinzugefügt ist, deren Charakteristisches darin besteht, daß sie die schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel als Kanon der katholischen Lehre und Disziplin enthält." Einen embryonischen Zustand des Neuen Testaments im strengen Sinne habe es überhaupt nicht gegeben.

Das Neue Testament nun in diesem strengen Sinne des Wortes

---

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 111.

ist nach seiner Schlußbemerkung [1]) überall, wo es auftaucht, etwas Plötzliches d. h. die völlige Gleichstellung des geschriebenen Apostelwortes mit dem geschriebenen Herrenwort, die Einfügung der Apostelgeschichte in den Kanon und die Betrachtung der ganzen Sammlung als die in Schriften niedergelegte abgeschlossene, unerreichbare apostolische Lehrtradition hat keine Vorgeschichte im strengen Sinn des Wortes — höchstens stofflich [2]) an älteren Sammlungen oder vielmehr an der alten christlichen Litteratur überhaupt — sondern es ist durch eine Wandlung des Interesses an den heiligen Schriften dazu gekommen.

Nachgewiesen wird diese plötzliche Wandelung des Interesses dadurch, daß von bestimmter Zeit an bestimmte neutestamentliche Schriften oder ganze Klassen solcher Schriften dem Alten Testament wesentlich gleichgestellt werden oder wenigstens gleichgestellt zu werden beginnen, wie anderseits von demselben Zeitpunkt an die Verdrängung anderer Schriften ihren Anfang hat.

So weist Harnack zunächst darauf hin, daß die Apokalypsen ursprünglich allein als „Schriften" bezeichnet zu werden pflegten, also eine Stellung inne hatten, welche auf ursprünglichen Anschauungen beruhte, die auf die übrigen nicht-prophetischen Schriften zunächst nicht angewendet worden sind. Diese Anschauungen aber müssen bald einen Wandel erlitten haben [3]), zeugt doch davon insonderheit die nüchterne und spottende Kritik der Aloger an der Apokalypse des Johannes. In ihr aber tritt zugleich die Ursache des Wandels hervor, es ist das antimontanistische Interesse verbunden mit Hochachtung für den Apostel. Dies aber ist auch das Interesse der Kirche, denn sie stellt sich diesen Irrlehrern gegenüber nicht unfreundlich [4]), wenn sie auch nicht diese Apokalypse, sondern vielmehr die übrigen zu verdrängen suchte. Denn die Montanisten hatten zwar nicht ein „neuestes Testament" dem neuen zur Seite gestellt, wie sie überhaupt nicht eine neue Stufe gegenüber der

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 110.
2) Ebd. S. 112.
3) Ebd. S. 55.
4) Ebd. S. 69. 70.

Kirche, sondern nur eine Stufe innerhalb der unvollendeten christlichen Epoche bildeten [1]) und unmöglich sich einem neuen Testament unterordnen, noch vollends ein neues drittes Testament schaffen konnten [1]); aber sie hatten doch die Orakel ihrer Propheten den sonstigen heiligen Schriften gleichgestellt, ja die älteren Offenbarungen nach den neuesten interpretiert und korrigiert [2]) und damit die Kirche bewogen, den Kreis ihrer eigenen neutestamentlichen Schriften zu begrenzen [3]).

Wie nun einerseits die Apokalypsen, die ursprünglich vorhanden waren, allmählich ihrer Geltung verlustig gingen, so gelten anderseits die Evangelien plötzlich nicht mehr bloß wie früher als Vehikel des Herrenwortes, — das ursprünglich neben jenen Apokalypsen allein normative Bedeutung hatte [4]) — sondern als apostolische Zeugnisse [4]), welche die Verfasser sofort nach der Abfassung der Christenheit zu kirchlichem Gebrauch übergaben [4]). Weshalb? Weil man den gnostischen Irrlehren gegenüber sich auf die Wahrheit dieser Aufzeichnungen, wie auf die Wahrhaftigkeit derer, die sie gemacht hatten, stützen und zugleich beschränken mußte. Vollends die Apostelgeschichte taucht erst seit 180 auf, und die kolossalen Übertreibungen, in welchen sie als Geschichte und Lehre aller Apostel von den abendländischen Vätern gefeiert wird, zeigen, daß sie einen vollständigen Wandel der Auffassung erlebt hat [5]). Das aber läßt sich nach Harnack sehr wohl verstehen, wenn man dem gegenüber die besonders von Marcion aufgeworfenen Streitfragen über Paulus und Petrus, das Schweigen der älteren Gnostiker über das Buch und die Abneigung der späteren, sowie die Verlegenheit der Kirchenväter, das Recht ihrer Auffassung der Tradition wirklich zu begründen, erwägt. Donnerschläge sind es, so sagt derselbe, mit denen das Buch in das Neue Testament eingeführt wird, unter welchen die eigene Melodie desselben vollständig verhallt [5]). Das Gleiche gilt von der Notiz des Muratorischen Fragments über die

---

1) Harnack. Das Neue Testament. S. 54.
2) Ebd. S. 29.
3) Ebd. S. 32.
4) Ebd. S. 46. 50.
5) Ebd. S. 51 f.

Pastoralbriefe, in welcher dieselben zuerst auf eine Stufe mit den Gemeindebriefen („in honore ecclesiae catholicae") gestellt werden, die ältere Zeit aber, in der diese Gleichstellung noch nicht gegolten hat, noch deutlich durchblickt [1]). Vergleiche weiter Harnacks Bemerkungen zum 1. Petrusbrief [2]).

Daß dies plötzliche Auftauchen des Neuen Testaments nach Harnack nicht durch mechanische Ereignisse hervorgerufen ist, brauchte eigentlich nicht nochmals hervorgehoben zu werden, wenn nicht bei dem eben namhaft gemachten Stand der Dinge durch den Ausschluß solcher Ereignisse jene feineren Unterschiede der Geltung jener Schriften durch Harnack eine ganz andere Behandlung erfahren müßten und auch wirklich erführen. Betrachtet Zahn dieselben als nebensächlich, so betont Harnack ihre Eigentümlichkeit auf das Bestimmteste, um daraus die Perioden der Kanonsgeschichte zu erkennen.

Zunächst präcisiert er deshalb die Bedeutung, welche Theophilus in seiner Schrift ad Antolycum für unsere Frage hat, näher dahin [3]), daß derselbe neben den heiligen Schriften (dem Alten Testament) eine ihrem Umfange nach noch nicht näher zu bestimmende Gruppe von Schriften christlicher „Geistesträger" citiere und dieser Gruppe, in welcher sich die Evangelien und paulinische Briefe befanden, dasselbe Ansehen beigelegt habe, wie dem Alten Testament. „Das ist freilich, so fügt er weiter hinzu, ein gewaltiger Fortschritt über Justin hinaus; aber dieser Fortschritt liegt in derselben Linie, die Justin innegehalten hat, und ist noch von der Haltung, welche Irenäus und Tertullian eingenommen haben, weit entfernt. Durch nichts ist nämlich angedeutet, daß für Theophilus der Wert der Schriften, welche er dem Alten Testament zugeordnet hat, darin bestand, daß sie apostolische waren, vielmehr macht er lediglich ihre Inspiration geltend, wie schon Justin die Apokalypse des Johannes neben die alten heiligen Schriften gestellt, Viktor dieselbe und den Pastor Hermae den ‚divinae scripturae' zuge-

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 74.
2) Ebd. S. 81.
3) Ebd. S. 39 f.

ordnet, Tertullian jede wahrhaft erbauliche Schrift für inspiriert gehalten und daher der Aufnahme in das armarium für würdig erklärt hat" [1]).

In Verbindung damit stehen die Nachweisungen betreffend die die Übertragung des Begriffes *αἱ γραφαί* auf die Evangelien und auch auf die Briefe, aus denen sich unzweifelhaft ergiebt, daß dieselbe sich um 200 eben erst durchsetzte, und Irenäus, Hippolyt und Tertullian für die Einbürgerung des neuen Sprachgebrauchs das meiste gethan haben [2]); sowie endlich der ganz speziell geführte Nachweis über den noch völlig im Entstehen begriffenen Abschluß der neuen Sammlung. Wir weisen nur auf Harnacks Schlußbemerkung über die Evangelien gelegentlich der Besprechung der Äußerung Serapions hin [3]): „In der einen Hälfte der Kirche standen sie um 200 überhaupt noch nicht als völlig einzigartige Säulen da, und in der anderen zeigte sich noch deutlich, daß sie nicht seit unvordenklichen Zeiten Säulen waren, sondern daß an ihrer Stelle einst des Herren Wort, das Evangelium, gestanden hat, dessen Kenntnis man nur vornehmlich aus ihnen schöpfte" — sowie auf sein Urteil über die Apostellehre hin, die nach seinem Nachweis nicht bloß in Alexandrien, sondern „auch im Abendlande so gut eine Instanz ist [4]), wie die Paulusbriefe".

Dies ist der zweite Punkt, in dem die beiden wesentlich auseinandergehen: Harnack betont zunächst gegenüber Zahn die verschiedene Geltung der einzelnen neutestamentlichen Schriften in den verschiedenen Zeiten des zweiten Jahrhunderts, während dieser schon aus ihrem Vorhandensein auf ihre Geltung als inspirierter Bücher schließt. Harnack betont zuzweit, daß auch am Schluß des zweiten Jahrhunderts diese damals freilich zuerst auftauchende Schätzung noch keineswegs die allgemein gültige ist, geschweige denn früher und begründet durch beide Nachweisungen die von ihm gestellte Aufgabe, eine Ge-

---

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 39 f.
2) Ebd. S. 40 f.
3) Ebd. S. 50.
4) Ebd. S. 89.

schichte des Kanons nicht als Sammlungsgeschichte, sondern als Geschichte der Entwickelung der auf die heiligen Schriften des Neuen Testaments bezüglichen, sich immer mehr ausgestaltenden Anschauungen zu schreiben.

Damit aber kommen wir zur Beurteilung des Streites selbst und der Darstellung der eigenen Ansicht von dieser Frage.

II.

Die Beurteilung des Zahn-Harnackschen Streites über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

Wenn wir früher schon einmal [1]) hinsichtlich des Apostolates festzustellen versucht hatten, daß dies Amt selbst im Lauf des sogen. apostolischen Zeitalters verschiedene Geltung besessen hat, sofern sich das Interesse der Christengemeinde auf verschiedene mehr oder minder wichtige und für die Bedeutung solches Amtes mehr oder weniger ausschlaggebende Seiten desselben richtete, so ist damit im wesentlichen auch unsere prinzipielle Stellung zu diesem Streit gegeben.

Auch hier handelt es sich, wie Harnack mit Recht behauptet, um eine Wandlung des Interesses der Kirche an den neutestamentlichen Schriften, die von früh an ihr Eigentum gewesen sind. Berechtigt ist darum das Paradoxon, das dieser Forscher an den Anfang seiner Untersuchung stellt: Die Dignität dieser Schriften war sehr groß und sehr gering, wie man es nehmen will: sehr groß, denn heilig war, was immer den Namen Christi verkündete, zumal, wenn es von Aposteln, Propheten und Lehrern stammte; sehr gering, denn an das Alte Testament, den heiligen Codex des höchsten Altertums, und an das Wort des Herrn reichten sie doch nicht heran, und jede neueste Kundgebung des Geistes konnte die vorhergehende deuten und in Schatten stellen — denn man wußte sich selbst als heilig, und man wußte deshalb auch, daß jedes Wort heilig sei, welches man im Namen und zum Preise Christi sprach

1) Stud. u. Krit. Jahrg. 1889, S. 257 ff.

und schrieb [1]). Berechtigt ist deshalb auch das Paradoxon, das derselbe an den Schluß stellt, daß nämlich am Schluß des zweiten Jahrhunderts wohl von einem gewissen Abschluß der Bewegung zu reden sei, der aber doch noch nicht als vollkommener, sondern nur als fließender bezeichnet werden müsse.

Aber Harnack hätte den Schein mehr vermeiden müssen, als ob die Schriften, bevor sie ausgesprochenermaßen für inspiriert galten, nur von privater Bedeutung gewesen wären. Insofern ergänzt ihn Zahn, als derselbe auf die Bedeutung derselben für das Leben der Gemeinden den Hauptnachdruck legt. Damit aber gab Zahn die Veranlassung, daß das Problem schärfer erfaßt und bestimmter behandelt werden kann. Denn gewiß konnte Zahn mit gewissem Recht darauf hinweisen, daß es eine Utopie sei, die Geschichte der Attribute des Kanons nach den ziemlich unbestimmten Spuren der Litteratur des zweiten Jahrhunderts schreiben zu wollen. Durch seine Darlegungen wird nunmehr für den, welcher diesen Versuch dennoch wagen will, die Notwendigkeit an die Hand gegeben, einmal nicht bloß jene Attribute zu betrachten, sondern vornehmlich den Urhebern dieser Schriften und ihrer damaligen Bedeutung die ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden — mit anderen Worten das Interesse nicht sowohl an den Schriften selber, sondern vielmehr an den Aposteln zu schildern. Denn nur an diesen läßt sich die bestimmte Hervorhebung dieser oder jener Seite ihres, reiche Mannigfaltigkeit vereinigenden Wesens in dieser oder jener Zeitperiode erkennen und gemäß ihrem Einfluß gegenüber anderen in vorausliegenden oder nachfolgenden Zeitperioden hervorgehobenen Seiten richtig taxieren.

Anderseits wird derselbe nicht bloß die Entwickelung der dogmatischen Gedanken der Zeit in Rücksicht ziehen, sondern ihr ganzes Leben beobachten müssen, in dem allein jene Wandlungen des Interesses ihren Grund haben, in dessen Fluktuationen das Ewige wie das Zeitliche, das Wichtige wie das Unwichtige jeder bestimmten Zeitperiode und -richtung begründet liegt.

Dann erst wird es klar, daß eben jenes von Zahn hervor-

1) Harnack, Das Neue Testament. S. 111.

gehobene Moment, daß alle Zeiten sich gleichermaßen an die heiligen Schriften als Erbauungsbücher gehalten haben, unbedingte Wahrheit hat — denn das Bedürfnis der Erbauung an objektiv vorliegenden Schriften war von früh auf rege, auch als diese nur das Ansehen christlicher Briefe, christlicher Evangelien, christlicher Apostelgeschichten hatten. Dann erst wird es klar, daß auch die Übertragung der Inspiration auf diese Schriften oder vielmehr diesen Kreis von Männern plötzlich erfolgte, als dieselben vom dogmatischen Interesse in Anspruch genommen und beurteilt wurden. Denn einmal wurde erst dadurch der Bedeutung derselben die dogmatische Formulierung zuteil, anderseits ist das dogmatische Interesse allein so stark, daß es alle anderen in den Hintergrund zu drängen vermag, um fortan in der Kirche die Prärogative zu beanspruchen und dieselbe den Schriften zu verleihen, die derselben nach Inhalt und Ursprung für würdig erachtet werden konnten. Dann erst wird endlich auch das mehr Fließende der Wandlungen in der Bedeutung dieser Schriften verständlich, und aus der Beobachtung der einzelnen Momente entsteht eine Geschichte der Beurteilung der Urheber der neutestamentlichen Schriften, wie endlich auch eine Geschichte der Bedeutung des Neuen Testaments selbst im geistigen Gesamtleben der Gemeinden.

In diesem Sinne möchten wir in den folgenden Zeilen an Stelle einer Kritik, die einzelne Ausdrücke angreifen müßte und vielleicht selbst als widerspruchsvoll erscheinen würde, eine kurze Skizze der eigenen Ansicht, die nach obigem dasjenige, was auf beiden Seiten als richtig erkannt wird, aufnimmt, geben und die Frage selbst positiv beantworten. Natürlich werden wir davon absehen, eine chronologisch bestimmte Darstellung liefern zu wollen. Denn solche Wandlung des Interesses vollzieht sich, weil sie durch geistige Potenzen hervorgerufen wird, ohne daß die einzelnen Perioden bestimmt nach Jahr und Tag voneinander abgegrenzt werden könnten — sie hat etwas Allmähliches und Stetiges an sich, meidet das Sprunghafte. Endlich wird noch eins vorweg bemerkt werden müssen. Es muß nämlich zugegeben werden — und wir sprechen dies absichtlich von vornherein aus — daß, je nach dem verschiedenen Standpunkt des Beurteilers bald die

eine, bald die andere Periode der Wertschätzung, sowie der Bedeutung der Apostel als die höhere, beziehungsweise die höchste erscheinen wird.

Kann demnach im Folgenden auch nicht unbedingt von einer sich steigernden Wertschätzung und Bedeutung der Apostel geredet werden, so müssen wir doch anderseits an der historischen Aufeinanderfolge der verschiedenen Interessen der Kirche an den Aposteln festhalten. Dies geschieht nicht bloß im dogmengeschichtlichen Interesse, sondern vornehmlich deshalb, weil mit Erweiterung des christlichen Interesses auch eine völligere Erfassung des Reichtums apostolischen Geistes Hand in Hand geht, selbst wenn die neue Form des Interesses dem einzelnen einseitig erscheinen und darum unsympathisch sein sollte.

Wir kommen zur Gliederung. Entsprechend dem Obigen müssen die historisch nacheinander in der Kirche auftretenden Lebensinteressen der Einteilung auch des vorliegenden Stoffes zugrunde gelegt werden. Wir untersuchen folglich:

a. das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin des Missionsberufs,
b. das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin des Zeugnisses für die Wahrheit der Herrenworte und -thaten im Kampf gegen das Heidentum wie das Judentum,
c. das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin der wahren christlichen Weisheit, vornehmlich gegenüber der gnostischen Irrlehre,
d. das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin der wahren christlichen Prophetie gegenüber dem Emporblühen der freien Prophetie des Montanismus, um schließlich einen Ausblick auf dieselben als den einzig berechtigten Grund für das im Bischofsamt gipfelnde organisatorische Interesse der Kirche zu thun.

A. Das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin des Missionsberufs.

Missionsberuf haben die Apostel zunächst geübt und Missionskirche ist die Kirche zuvörderst gewesen. Daher hat sie ihr Interesse

den Aposteln zuerst auch von dieser Seite her zugewandt. Freilich nur beiläufig, möchte man fast sagen, erfahren wir aus den Schriften des zweiten Jahrhunderts — sie beziehen sich ja zumeist auf das innere Leben der Gemeinden — davon, daß das Bewußtsein von diesem eigentlichen Beruf der Apostel noch in dem Gedächtnis der Kirche lebt. Doch wo es sich lebendig erweist, wird dieser hohe Beruf voll und ganz in seiner Erhabenheit dargestellt.

So giebt Barnabas seiner Erwähnung der Apostel zu Beginn des zweiten Jahrhunderts [1]) dadurch Nachdruck, daß er hervorhebt, daß ihnen Gottes Gnade zuerst zuteil ward, und sie sodann Vergebung der Sünde und Heiligung des Herzens gepredigt haben (V, 9) [2]). Polycarp weist auf die Gebote der Apostel hin, die uns, wie er schreibt, die frohe Botschaft brachten (VI, 3).

Natürlicherweise werden die Apostel insonderheit ehrenvoll erwähnt, welche für den betreffenden Kreis von Kirchen in Betracht kamen; andere Apostel waren ja auch schon im ersten Jahrhundert z. B. hinter einem Paulus zurückgetreten. So ist für die Epheser und Philipper [3]) Paulus der Apostel, für Rom haben Petrus und Paulus [4]) vereint solches Ansehen, auch Ignatius nennt sie der römischen Gemeinde gegenüber allein [5]). Wie hoch dieselben aber um solches Berufs willen stehen, beweist der Umstand am besten, daß die dankbare smyrnäische Gemeinde ihrem Bischof die höchste Ehre zu erweisen glaubt, wenn sie ihn den *διδάσκαλος ἐπίσημος καὶ μάρτυς ἔξοχος* (XIX, 1) als *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικός* bezeichnet.

Aber wie schon in der ersten christlichen Zeit nicht der Apostel Predigt allein, sondern auch ihr Beispiel von Bedeutung ist, so fällt dies auch für das Leben der Gemeinden nach ihrer Zeit, die der Anfechtungen genug zu dulden hatten, in die Wagschale — ihr Vorbild im Leben, ihr Vorbild im Sterben. Ja, dasselbe tritt

---

1) So Ritschl, Zahn, Pfleiderer, Hilgenfeld, Lechler.

2) Die Citate sind der editio minor der patres ap. von Gebhardt, Harnack, Zahn 1877 entnommen.

3) Ignatii ep. ad Eph. XII, 2; Polycarpi ep. ad Philp. IX, 1.

4) I. Clem. ep. ad Cor. V, 3. 4.

5) Ignat. ep. ad Rom. IV, 3.

um des praktischen Bedürfnisses willen sogar in den Vordergrund: Wie die Apostel in ihrer Zeit als Missionare zur Verbreitung des Evangeliums in der Welt gewirkt haben, so wirken sie noch heute als leuchtende Vorbilder zur Vertiefung des christlichen Gemeindelebens. Kein Wunder, wenn sie in der Hinsicht auch weit öfter erwähnt werden. Sie sind die guten Apostel [1]), Eiferer um das Gute [2]), die in Glauben und Gerechtigkeit gewandelt sind: so ehrt man ihr Leben. Mehr noch fast ihr Sterben.

Schon ein Clemens blickt darauf hin: Ihr Tod ist das Ziel seines eigenen Strebens. Als er den tödlichen Ausgang des Eifers zu schildern beabsichtigt, kommt er auch auf die Apostel zu sprechen. Andere Beispiele hat er erwähnt; doch näher liegt es für ihn, in seiner eignen Zeit — nicht der alttestamentlichen — Beispiele für solche Streiter (ἀθληταί) zu suchen. Um Eifers und Neides willen, so schreibt er (V, 2) darum weiter, wurden die größten und geehrtesten Säulen der Kirche verfolgt und kämpften bis zum Tode: unmittelbar vor Augen stehen die guten Apostel, Petrus und Paulus. Damit wäre dem eigentlichen Zweck der Stelle genügt. Nun aber schweift Clemens ab, denn der Tod und das Leiden dieser Männer und aller ihrer Genossen hat für ihn als Christen eben noch seinen höheren Wert, den des höchsten Vorbildes. So fügt er denn hinzu, daß Petrus um ungerechten Eifers willen litt, daß er mehr denn ein- oder zweimal Mühen erduldete, daß Paulus trotz unsäglich großer Mühsale Geduld bewies, und endlich daß beide an den ihnen zukommenden Ort der Ehre gelangten. So fügt er auch bei Erwähnung der übrigen Auserwählten hinzu, daß sie das schönste Vorbild geworden sind und die Ehrenkrone erlangt haben (V, 4 — VI, 2).

Noch deutlicher tritt dieser Zug der Zeit in den Briefen des Ignatius hervor. Mit der Übernahme des Martyriums hofft dieser endlich in den vollen Stand eines Jüngers Jesu einzutreten [3]), bisher betrachtet er sich nur als einen κατάκριτος. Die

---

1) I. Clem. ep. ad Cor. V, 3.

2) Polyc. ep. ad Philp. VI, 3; IX, 2.

3) Ignat. ep. ad Rom. IV, 2. 3; V, 1. 3; ad Eph. I, 2; III, 1; ad Polyc. VII, 1.

Apostel haben das Martyrium getragen, ihnen muß man darum in Glaubenskraft nacheifern, in ihre Spuren treten, um gleich ihnen aus der Knechtschaft in die Freiheit zu gelangen.

„Ich ermahne euch", so schreibt endlich Polycarp, „alle Geduld zu üben, wie ihr es auch vor auch Augen sehet, nicht nur an dem seligen Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch an anderen aus eurer Mitte und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln, und seid überzeugt, daß diese alle nicht vergeblich gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und daß sie an dem ihnen gebührenden Ort bei dem Herrn sind, mit dem sie auch mitlitten [1]). Und jene Encyklika seiner Gemeinde ist der Zeit Echo darauf.

So stehen die Apostel im Mittelpunkt des durch den Gang der Ereignisse zu gewaltiger Begeisterung gehobenen Gemeindelebens als Träger des Missionsberufs nach seiner äußern und innern Kraft. Je lebendiger aber sie selbst hervortreten, um so weniger ist's zu verwundern, daß die lebendigen Vorbilder der eigenen Generation neben sie treten — sie, die man selber auf ähnlicher Glaubens- und Leidenshöhe erblickt hat: Ignatius, Zosimus, Rufus, Clemens, Polycarp u. a. m. Hören wir nur die Begeisterung aus einem Mann herausreden, der dem Gemeindebewußtsein vor der feindlichen heidnischen Welt offen den vollen Ausdruck leiht, aus dem Apologeten Minutius Felix, wie er mit Stolz auf das Leben und auf das Sterben der Christen hinweist. Ihr hindert Ehebruch, so ruft er den Heiden zu, und thut ihn dennoch, — anders wir! Ihr bestraft begangene Verbrechen, bei uns ist es Sünde, sie nur zu denken. Ihr fürchtet Mitwisser, wir das Gewissen, ohne das wir nicht sein können. Von den Eurigen wimmelt der Kerker — ein Christ ist nicht darin, es müßte denn ein Abtrünniger und Fahnenflüchtiger seines Glaubens sein. Welch schönes Schauspiel, so fügt er vollends hinzu, daß der Christ mit dem Schmerze streitet, daß er gegen Drohung und Strafe und Qual kämpft, daß er den Lärm des Todes und die Schrecken des Henkers verachtet, daß er seine Freiheit gegen Könige und Fürsten behauptet und Knecht ist Gotte allein, seinem Herrn! (X C.)

---

1) Polyc. ep. ad Philip. IX, 1. 2.

Je lebendiger aber die Erinnerung an die Apostel bewahrt wurde, um so weniger konnte man auch ihrer Briefe entraten, da sie ja dieses Vorbild in Ermahnungen, die gerade damals so hochnötig waren, widerspiegelten. Die nachapostolische Zeit erbaut sich zunächst an der apostolischen: an den Aposteln vornehmlich und neben ihnen an Männern, die auf ihren Wegen gegangen waren, so an einem Clemens und Soter, deren Briefe nach dem Zeugnis des Dionysius von Korinth in der korinthischen Gemeinde vorgelesen wurden. Nur ist die Bedeutung der Apostel für das Leben dieser Gemeinden noch durch den Lebensgeist derselben allein normiert. Volle Unterordnung unter deren Vorbild und volle Unabhängigkeit des eigenen Geisteslebens verbinden sich ganz harmonisch miteinander — und zwar bis in die Tage Justins des Märtyrers hinein.

Noch Justin nämlich rühmt zwar die heilige Kraft des Geistes der Apostel [1]), an ihre Schriften lehnt er die Ermahnung des Vorstehers an; aber dennoch nehmen ihre Mahnworte nur das Ansehen heiligen Gottesgeistes in Anspruch, wie solcher auch noch in Justin und seiner Gemeinde lebt [2]), denn (Dial. 39): „bei uns“, so schreibt er, „kann man Weiber und Männer mit Geistesgaben beschenkt sehen, sie nahmen Gaben, je nachdem sie gewürdigt sind, der eine den Geist der Erkenntnis, der andere den des Rats, der andere den der Stärke, der andere den der Heilung, der andere den des Vorausblicks, der andere den der Lehre, der andere den der Furcht Gottes“. „Die Gemeinde steht durch ihr ganzes Thun und Leiden, ja durch ihr bloßes Dasein, wie Graul mit Recht sagt [3]), für die Thatsachen des Christentums viel zeugniskräftiger ein, als dies durch irgendein schriftliches Zeugnis möglich war.“

Wir haben bisher das Interesse der Kirche an den Aposteln betrachtet, soweit dieselbe sich als Trägerin des Missionsberufs in der Ausgestaltung ihres eigenen Gemeindelebens wußte. Aber weiter

---

1) Justin, Dial. c. Tryph. 42. 43. 109. 110 apol. m. 49.

2) Overbeck, Ztschr. f. wissensch. Theol., S. 308. Bonwetsch, Geschichte des Montanismus, S. 131 f.

3) Graul, Die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, S. 129.

und immer weiter hieß der Missionsberuf auch damals noch der Kirche Sendboten eilen; Volk nach Volk suchten sie in den Kreis des Christentums hineinzuziehen.

Einen apostolischen Mann hatte die Kirche Polycarp genannt; kein Wunder, daß sie ihren Missionsboten gleichfalls diesen hohen, durch die ersten Träger geadelten Namen beilegte. Wenige verstreute Notizen, vor allem aber die Apostellehre zeigen uns dies.

So wirft Irenäus unter andern den Gnostikern vor, daß sie die Zwölfe als Typen der Äonen (I, 3, 2. 3; II, 21, 1. 2) ansähen und dadurch in Widerspruch mit ihrer sonstigen Symbolik kämen. Freilich wird es sich ja kaum ausmachen lassen, wie weit solche Zahlensymbolik eine Inkongruenz zuläßt oder ausschließt. Doch dünkt uns dieselbe in diesem Hauptpunkte weniger wahrscheinlich, als daß Irenäus sich hinsichtlich der Zwölfzahl der Apostel nicht sowohl auf genaue Überlieferung, als auf seine eigene Ansicht von der Zahl dieser Männer stützte. Dann aber führt jene Vergleichung der Apostel mit den Äonen auf eine Erweiterung des Apostelkreises. Ihre Sendboten nannten also auch die Gnostiker Apostel, wie schon die Feinde des Apostels Paulus gethan hatten.

Eine zweite Notiz entstammt den wenigen geschichtlichen Bruchstücken des Hegesipp. Dieser räumt den Pseudo-Aposteln eine Stelle zwischen den Pseudo-Messiassen und Pseudo-Propheten ein. Da er nun offenbar in jener Zeit gelebt hat, in welcher sich die Gnosis Gemeinden zu gründen suchte, so erhält damit die obige Behauptung eine nicht zu verachtende Stütze: denn so gewiß das Evangelium der Gnosis dem Hegesipp als Pseudo-Evangelium gegolten hat, so gewiß haben die für ihn nur als Pseudo-Apostel geltenden Männer jener Richtung in dem Kreise der Gnostiker selbst Apostel geheißen.

Diese Ausdehnung des Apostelnamens auch in die nachapostolische Zeit hinein aber hat die Gnosis nicht etwa erfunden, um den Apostolat der Urzeit zu bekämpfen, sondern sie hat diesen Sprachgebrauch aus der Kirche überkommen. Es beweist's klar und deutlich die Apostellehre. Der Verfasser derselben wendet sich bekanntlich nach einer Reihe von sittlichen und liturgischen Vorschriften

zur Regelung der Beweise von Ehre und Unterstützung seitens der Gemeinden an die mit Gottes Wort betrauten Lehrer.

Neben den Dienern des Wortes nun, welche dies Amt in der Gemeinde selbst ausüben, den Propheten und Lehrern, auch Vorstehern und Diakonen, erwähnt er die Apostel (XI, 3—6). Ihr Beruf steht sonach neben anderen Berufen der Kirche. Er ruht auf derselben Gabe, welche die Propheten besaßen, nur daß ihr die besondere, eben berufsmäßige Richtung auf die Mission gegeben ist [1]).

Zeugen diese Notizen somit gleichfalls für das weitere Bestehen des Apostolats, so lassen sie uns endlich auch einen Schluß auf die Wertschätzung thun, welche dennoch die Apostel der ersten Zeit gerade auch für die Mission treibende Gemeinde hatten. Nicht länger als zwei Tage nämlich sollen diese Apostel in einer Gemeinde bleiben — während doch der christliche Wanderer drei Tage bleiben darf. Weshalb wird dies Verbot gegeben? Jedenfalls weil die christlichen Wanderer, nicht minder aber die christlichen Apostel die Gastfreundschaft der Gemeinden gemißbraucht haben. Solcher Mißbrauch soll hier wie dort eingeschränkt werden. Aber während der Verfasser jenen gegenüber Nachsicht walten läßt, scheint der Beruf der Apostel mehr Strenge zu heischen: will jemand den Titel „Gesandter Christi" führen, dann mag er solchem Berufe auch Ehre machen! Der Verfasser versucht demnach, den Beruf der Apostel wieder zu seiner früheren Höhe emporzuheben, da unreine Elemente begonnen hatten, ihn um eigenen Vorteils willen herabzuziehen. Was anders aber kann für solch' Bestreben maßgebend gewesen sein, als die Amtsführung der Apostel der ersten Zeit, die ihr Werk in Entsagung getrieben haben, die jeden Schein des Eigennutzes von sich fern zu halten, aufs eifrigste bemüht gewesen waren? Zwar steht davon nichts in der Apostellehre geschrieben.

1) Dann allein nämlich versteht es sich, daß der Apostel, wenn er sich nicht würdig beträgt, nicht Pseudo-Apostel, sondern Pseudo-Prophet genannt wird (XI. 5. 6). Denn nicht der Einfluß der Evangelien, wie Harnack als Vermutung aufstellt, sondern vielmehr der häufige und inhaltsvolle, aus der ersten Zeit stammende Gebrauch des Namens „Prophet" scheint solche Bezeichnung veranlaßt zu haben.

Aber wenn man auch nur auf ein hohes Bewußtsein der Gemeinden von ihrem Christenstande schließen wollte, den sie durch keinen Makel behaftet wissen wollten — wir kennen ja diejenigen, welche zuerst auf solcher Höhe gestanden haben! — weshalb sollen wir nicht vielmehr sie zu dem Maßstab machen, an dem jene Zeit unwillkürlich und unausgesprochen ihre Apostel gemessen hat! Die Apostel der ersten Periode sind vollends für die noch selber durch Apostel Mission treibende Kirche die normativen Vorbilder.

Doch mit dem Blick auf die Mission erweitert sich der Christen Blick noch mehr. Von der einzelnen Gemeinde, von dem einzelnen Volke aus fällt er, je weiter die Boten eilen, auf die große Kirche, auf die weite Welt, die einst in ihr aufgehen soll. Der Apostel Stellung steigt: zu Aposteln der weiten Welt werden sie bei denen, deren Interesse sich diesem Punkte zuwandte, wenn auch ihre Schriften fürs erste um der noch immer im Vordergrund stehenden praktischen Seite willen, auf den Gemeindekreis, dem sie als Eigentum gehören, beschränkt bleiben.

Wieder tritt uns Justin der Märtyrer zuerst entgegen: „διὰ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ Χριστοῦ, διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον“ und: „εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν“ 1). Auf sie und ihre universale Wirksamkeit wies ja schon das Alte Testament hin; denn daß zwölf Schellen am Gewand des Hohenpriesters hängen, ist der Hinweis auf die zwölf Apostel, die ausgingen durch die Kraft des ewigen Hohenpriesters Jesu Christi getrieben, durch deren Stimme die ganze Erde der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Christus voll wurde 2).

Ja, durch Justin wird die universale Bedeutung des Apostolates insofern noch erhöht, als der Hinweis darauf im Kampfe gegen heidnische und jüdische Gegnerschaft der lebendigen, geistesfrischen Kirche zur scharfen Waffe dienen muß, und zwar nicht bloß für die Lehrer der Kirche, welche die Verteidigung

1) Justin, Apol. m. 39. 50.
2) Justin, Dial. c. Tryph. 42.

führten und den Angriff leiteten, sondern auch für die Gemeinden und Einzelnen, welche mitten in diesem Kampfe standen und die so volkstümlich dargebotene Waffe freudig ergriffen.

Ein anderes Buch zeugt dafür in hervorragender Weise, der pastor Hermae, der allerdings früher als Justins Schriften geschrieben ist, deshalb aber nur beweist, daß das obige erst bei Justin zur vollen Entwickelung gelangte Interesse der Kirche an der universalen Bedeutung der Apostel von früh an das apologetische gewesen ist, weil es der Hoffnung der Gemeinde auf die Vollendung des Tempels Gottes mächtigen Vorschub leistete.

Auch hier stehen die Apostel — das ist das erste, was uns begegnet — allen Amtsträgern der Gemeinde voran: sie sind's, die in die ganze Welt die Predigt hineingetragen haben, die in Gerechtigkeit und Wahrheit gewandelt haben [1]). Aber da diese Gemeinde die Gesamtkirche in ihrer Vollendung ist, so wird auch der Apostel Zahl nicht auf die Boten Christi aus der ersten Periode beschränkt, sondern gilt als eine weit umfassendere. Hermas zählt nämlich an Aposteln und Lehrern insgesamt vierzig: das ist offenbar eine rein symbolische Zahl, es ist nach Delitzsch die Zahl des erfüllten Zeit- und Raummaßes. Diese Vollzahl aber paßt ausgezeichnet da, wo der vollendeten Kirche Bild gezeichnet wird, wo nicht auf eine erste, von der folgenden doch nicht bestimmt abzugrenzende Periode, sondern auf die ganze Missionsperiode bis an das Ende der Tage Rücksicht genommen wird. Daß aber die Missionsperiode thatsächlich so weit, mindestens in seine Zeit hineinreicht, dafür liefert den Beweis in unwiderleglicher Deutlichkeit vis. III, 5, 1 [2]). Denn aus den Worten: *οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες* [3]) ist mit Notwendigkeit zu folgern, daß

1) Herm. sim. IX, 25, 2.

2) Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter. 3. Aufl. S. 574, Anm. 1.

3) Die Stelle lautet vollständig: *Ἄκουε νῦν περὶ τῶν λίθων τῶν ὑπαγόντων εἰς τὴν οἰκοδομήν. οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες· καὶ πάντοτε κτλ.*

auch Apostel noch am Leben waren, daß es also in der Generation des Verfassers ebenso gut wie es in ihr Vorsteher, Lehrer, Diakonen gab, auch noch Apostel gegeben hat.

So tritt bei Betrachtung des Fundaments der Kirche der ganze weite Apostelkreis als der Kreis der in diesem höchsten Berufe, dem eigentlichen Weltberufe der Kirche, treu arbeitenden Männer leuchtend hervor.

Wenn demnach für das Leben der einzelnen Gemeinden einzelne Apostel um ihres Vorbildes willen, wenn für das Missionsleben ganzer Kirchengemeinschaften die Apostel der ersten Zeit im allgemeinen, wenn die Schar der Zwölfe für die Apologetik der Kirche als die Weltapostel der bestehenden Gemeinde maßgebende Bedeutung inne haben, so erhalten dieselben vollends in der Apologetik die allumfassende Weltstellung, da sie nicht bloß den Grund der gerade bestehenden Kirche, sondern der Kirche überhaupt bilden. Auch das aber kann nur eine Folge der Erinnerung an das machtvolle Wirken besonders der Apostel der ersten christlichen Zeitperiode sein. In Wahrheit also gewinnt auch von diesem Interesse aus nur die Stellung der ersten Apostel Jesu Christi, gleichwie dieselbe schon im apostolischen Zeitalter selber, als der Blick in den Gefangenschaftsbriefen plötzlich auf das Ganze der Kirche, den einen Leib Christi, fällt, unerwartet in die Höhe gehoben wird.

Kurz bei allem frischen Leben in der Kirche, bei allem Blühen selbst der Mission und des mit ihr verknüpften Apostelberufes hat doch der Kreis der ersten Apostel des Herrn um ihres hervorragenden, auf echte Sittlichkeit gegründeten und weit ausgreifenden Wirkens willen eine einzigartige Wertschätzung erfahren und um der Norm willen, die er für Leben und Sterben des einzelnen, wie für die rechte Führung des Apostelberufs gab, hervorragende Bedeutung gehabt, die gewiß auch — wenn dies auch nicht nachzuweisen und mehr auf unwillkürliche Art eingetreten ist — dem Geist ihrer Schriften ihren Ursprung verdankt, aber allerdings in diesen Tagen einen noch kräftigeren Halt an der Begeisterung einer frischen Erinnerung an sie hat.

Doch schon taucht ein neues Interesse in der Kirche auf, das

den Blick zum erstenmale schärfer auf die schriftliche Fixierung einiger neutestamentlicher Schriften lenkt.

B. Das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin des Zeugnisses für die Wahrheit der Herrenworte und -thaten im Kampf gegen das Heidentum wie das Judentum.

Schon früh zeugen die Apostel, schon früh kommen ihre Worte als Zeugnisse für die Wahrheit in Betracht; wir brauchen nur die Bestimmung des Wesens des Apostolates in der Apostelgeschichte in Erwägung zu ziehen, nur daran zu denken, daß Paulus den korinthischen Leugnern der Auferstehung gegenüber das Zeugnis der Zwölfe heranzieht.

Wieder tauchte die Frage nach der Auferstehung Christi auf, wenn auch in anderer Bedeutung, wir meinen bei den Gnostikern. Ihnen gegenüber werden deshalb diese Ereignisse bei Ignatius zuerst erwähnt: Genossen des Petrus — *οἱ περὶ Πέτρον* — sind's, welche er zu diesem Behuf heranzieht [1]. Kaum hätte eine schlichtere Bezeichnung für die Einfachheit des ganzen Denkens jener Zeit gefunden werden können: der Umstand, daß eben dieselben später für die Kirche die Apostel sind, kommt nicht in Betracht; genug ist es, daß allbekannte Männer für das Faktum der Auferstehung bürgen, der Kreis, der sich um Petrus geschart hat.

Ignatius steht nicht allein. Nicht nur daß seine Gegner, die Gnostiker, selber für ihre Lehren gleichfalls Jünger Jesu als Zeugen herbeizogen, auch später noch sieht sich die Kirche genötigt, die Wahrheit der Herrenworte und -thaten durch den Hinweis auf die Quellen, denen man sie entnommen hatte, zu stützen.

So sagt Irenäus von den Gnostikern (I, 25, 5): „*τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι*' und (II, 27, 2): in absconso haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere et per argumenta

1) Ignatii ep. ad Smyrn. III, 2.

et per aenigmata et parabolas ab eo significata intelligentibus.“ Sie benutzen bald die angesehensten Jünger des Herrn als Autoritäten, die sie nach späterem gewöhnlichen Sprachgebrauch Apostel nannten, bald wieder einen augenscheinlich viel weiter gedachten Jüngerkreis, zu dem ein Nicolaus, Theodas u. a. gehörten [1]).

Für die Kirche selbst aber ist vornehmlich Papias als Zeuge heranzuziehen. Dieser nämlich nennt als Autoritäten seiner Zeit einmal die Alten, sodann diejenigen, welche ihnen folgten [2]) — darunter Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jacobus, Johannes, Matthäus und andere Jünger des Herrn, vor allen Dingen Aristion und den Alten Johannes, welche noch selbst wenigstens zum Teil gehört zu haben, er sich rühmen kann, aber freilich daneben auch schon jene andern, welche Träger der Berichte einer zweiten Generation sind. Auch er bleibt noch bei der einfachen Bezeichnung derselben als „Jünger“ stehen, die auch ein Ignatius gebrauchte. Denn daß Irenäus ihm das Wort „Apostel“ in den Mund legt, verschlägt nichts — solche Benennung stammt nicht von Papias, sondern von Eusebius, setzt dieser doch II, 5 alsbald für die im Fragment soeben als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* bezeichneten Männer nach Vorwegnahme von Petrus, Jacobus und Matthäus *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι*, sowie II, 16 in der direkten Anführung von Act. I, 15—26 *οἱ ἱεροὶ ἀπόστολοι* ein.

Freilich nur keimartig taucht in allen diesen Notizen das Interesse der Kirche am Wahrheitszeugnis der Apostel auf — erst auf einem andern Gebiete sollte es sich vollkräftig entfalten und auch von Einfluß auf die Schriften jener Apostel und Jünger des

1) Irenaeus I, 26, 3. Clemens Al. strom. III, 13.

2) Denn die *πρεσβύτεροι* als das erste Traditionsglied von Christus ab, also in der Bedeutung „die Alten“, nicht im amtlichen Sinn zu fassen, wird gegenüber Weiffenbachs Untersuchungen mit Leimbach und Lüdemann für das Wahrscheinlichste zu gelten haben, denn „was sollten sich die Leser, wenn ihnen die . . gleichsam genealogische Bedeutung des Wortes ganz fehlte, dabei denken, wenn es bisweilen hieß: „und dies sagte der Gemeinde-Älteste“? Lüdemann, Jahrbücher für protest Theol. 1879, S. 379. 383.

Herrn werden, auf welche sich Kirche und Gnosis stützte. Es war das Gebiet der Apologetik.

Der Grund dafür liegt offenbar darin, daß der christliche und wissenschaftliche Kampf gegen das Heidentum und Judentum früher als gegen die Häresieen geführt wurde, weil diese ihre Lehrsysteme erst in ihrer späteren Periode dem Kirchenglauben gegenüberstellten.

Der erste, dessen Schriften hier heranzuziehen sind, ist Justin der Märtyrer — ein Minucius Felix verteidigte, wie wir früher sahen, das Christentum auf andere Weise. Derselbe bedient sich nämlich, einem Zug seiner Zeit folgend, im Kampf gegen Heiden- und Judentum des Weissagungsbeweises. Die Zeit der Orakel war angebrochen. Konnte Christus von den Christen in vollkommener religiös-sittlicher Wahrhaftigkeit als der nachgewiesen werden, durch welchen die alttestamentlichen Weissagungen ihr Ja und Amen erhielten, so hatte ihr eigener Glaube auch in vieler Heiden Augen das göttliche Siegel erhalten. Das ist wissenschaftliches Streben. Suchte man aber demnach im Alten Testament nach Weissagungen, so mußte man auch die Herrenworte und -thaten, sowie die Erlebnisse aus seinem Wirken, die längst in evangelischen Schriften niedergelegt waren, in diesen Schriften suchen, die natürlich die Überlieferung der Zwölfe, der einzigen Zeugen für des Herrn Leben repräsentierten. Denn da es sich um scheinbar nicht glaubwürdige Dinge handelte, so brauchte man solche Zeugen, die unanfechtbar waren. Doch hören wir Justin selbst. „Gott hat einst alles geoffenbart, so schreibt er (ap. m. 33), damit, wenn es geschieht, man ihm nicht ungläubig begegne, sondern damit es um der Voraussagung willen geglaubt werde. Denn wer sollte die großen Wunder des Herrn (ap. m. 40) sonst glauben, die jungfräuliche Geburt, die Dämonenheilungen, die Auferstehung von den Toten — wer das Anstößige seiner Zeit: den Kreuzestod, die Zerstreuung und Verleugnung der Jünger (ap. m. 50) und die Zerstörung Jerusalems (ap. m. 47) verstehen können! Alles ist vorausgesagt. Diejenigen, welche alles über unsern Heiland Jesus Christus überliefert haben, lehrten uns; ihnen glaubten wir, da auch durch Jesaia der prophetische Geist sagte, daß dies geschehen werde;

wir sind durch die Stimme Gottes gläubig geworden, die sowohl durch die Apostel Christi geredet, als auch wiederum durch die Propheten verkündigt wurde (dial. 119); wir stehen im Glauben und in Jesu Nachfolge fest (dial. 43), da wir solche Überzeugung durch die Propheten, sowie durch die in die weite Welt um des Gekreuzigten willen getriebenen gottesfürchtigen Männer haben."

Freilich stehen damit die Evangelisten und ihre Schriften in der Apologetik nicht auf ihrem eigenen Werte, sondern bedürfen einer fremden Stütze. Noch ist ihnen keineswegs eine Inspiration im Sinne der Propheten vindiziert [1]), sondern sie erscheinen ihnen gegenüber als einfache Berichterstatter [2]), weshalb auch Markus und Lukas ohne Weiteres neben den Aposteln stehen (*οἱ ἐκείνοις παρακολουθήσαντες* dial. 103); ihre Schriften gelten als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, weil sie aus der Erinnerung heraus geschrieben, der Erinnerung zuhilfe kommen sollten [3]). Aber sie erhalten dennoch als die unbedingt zuverlässigen Gewährsmänner für das Wunder des Christentums ein hohes Ansehen, das noch dazu durch die Weissagung des Alten Testaments als unantastbar bewährt ist, und ihre Evangelien mit ihnen als die zum ersten Male im offenen Kampfe gebrauchten Waffen des christlichen Glaubens.

Wie wichtig aber sollte dieser Schritt der Kirche vollends in dem nun losbrechenden Kampfe gegen die Gnosis werden! Die Kirche hatte auf wissenschaftlichem Wege in ihren ältesten Schriften, wenn auch zunächst nur in den Evangelien, unbestreitbar glaubwürdige Wahrheit zu finden gelernt. Diese konnte sie nicht nur gnostischer Verdrehung und Verfälschung der Tradition gegenüber

---

1) Engelhardt, Christentum Justins, S. 367. Bonwetsch, Gesch. d. Montanismus, S. 130 ff.

2) Ap. m. 33. 49. 61. 66 sq. Dial. c. Tryph. 88. 100 sq. 104. 106.

3) *Ἀπομνημονεύματα* nämlich sind sie offenbarlich genannt, nicht mit Beziehung auf Xenophons vier Bücher *ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*, da ja solche Bezeichnung auch für die Schriften eines Zeno, Prosäus, Ariston, Claudius Pollio, sowie eines apostolischen Ältesten (Eus. 5, 8) gebraucht ist; auch schwerlich im Gegensatz zu dem häretischen Evangelium eines Basilides.

sehr gut gebrauchen, sondern sie fand vor allen Dingen in diesen Wahrheitsquellen nunmehr die einzige Quelle der Weisheit, mit der sie der Gnosis entgegentreten konnte.

Damit aber tritt wiederum ein neues Interesse der Kirche auf den Plan, das Interesse an der Feststellung der christlichen Weisheit. Das Interesse an der Wahrheit des apostolischen Zeugnisses aber ist demselben in providentieller Weise vorangegangen, um ihm in kräftigster Weise vorzuarbeiten.

C. Das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin der wahren christlichen Weisheit vornehmlich gegenüber der gnostischen Irrlehre.

Auch hier begegnet uns zunächst allerdings gleichsam nur ein embryonischer Zustand dieses Interesses, der erst durch den direkten Kampf mit der Gnosis aufgehoben wird. Langsam nämlich erwacht in der Kirche selbst das Interesse zuerst an der ethischen, dann an der dogmatischen Weisheit; beide aber kommen erst in jenem Kampf auf den Höhepunkt ihrer Entwickelung.

Schon im ersten Abschnitt lernten wir durch Minucius Felix als wesentlichen Inhalt des Christentums die auf festen Glauben gegründete Sittlichkeit kennen. Es blieb für weite Kreise lange Zeit also; ja besonders dann, wenn Verfolgung über die Christen hereinbrach, trat dies praktische Interesse in seiner ganzen Kraft hervor, mit ihm natürlich eben auch das ethische Interesse an dem Leben der Apostel. So weisen noch am Ende des zweiten Jahrhunderts die scillitanischen Märtyrer auf die *ὁσιότης* des Paulus allein hin, um sich von dem Vorwurf frei zu machen, als gebrauchten sie schlechte Bücher [1]). „Unsere Bücher", so antworten sie, „kennt ihr, nämlich das Alte Testament samt den Evangelien, die aus dem Kampf der Apologeten genügend bekannt geworden waren, und außerdem haben wir die Briefe Paulus, des frommen Mannes (*τοῦ ὁσίου ἀνδρός*), der zu nichts Argem geraten hat."

---

1) Mit Recht redet Zahn von kompromittierenden Aktenstücken der staatsgefährlichen, internationalen Verbrüderung (Geschichte d. neutest. Kanons, S. 82. 86. 102 f.)

Doch tritt dies Interesse schon im praktischen Leben der Kirche, in ihren Verfolgungen zumal nach seiner urwüchsigen Kraft hervor, so verleiht ihm die Gnosis zuerst für weite Kreise, ja wohl für die ganze Kirche ein wissenschaftliches Gewand. Hatte sich doch mit ihr sehr früh eine fleischliche Freiheit verbunden, vor der die christlichen Gemeinden weit mehr gewarnt werden müssen, als vor der anfänglich nur geringen Anzahl von Dogmen, die jene geltend machten, um so mehr, als nach ihrem eigenen Urteil in solcher Freiheit ihre Weisheit bestand. Darum lenkt ein Polycarp die Blicke seiner Philipper dem gegenüber auf die Weisheit des seligen und herrlichen Paulus, wie sie in Glaube, Hoffnung, Liebe besteht und ihm die Erfüllung des Gebots der Gerechtigkeit verbürgt (III, 2. 3). Als Eiferer um das Gute, die sich von allem Ärgernis, von falschen Brüdern und Menschen, die den Namen des Herrn heuchlerisch tragen und eitle Menschen verführen, fernhielten (II, 2) preist er die Apostel.

Denn wohl tritt uns dies Interesse auch in Lebensäußerungen der Kirche entgegen, die nicht direkt durch Kampf und Streit hervorgerufen sind, aber doch nur vereinzelt, und es wäre jedenfalls längere Zeit nötig gewesen, ehe es zu der Entfaltung gekommen wäre, in der es schon zu Polycarps Zeit, geschweige denn am Ende des zweiten Jahrhunderts steht.

Solch vereinzelte Spur systematischer Ethik, bezüglich des ersten Anfangs zu ihr, die man aus dem Streben nach Weisheit herleiten könnte, bietet vornehmlich der Brief des Barnabas, darin es heißt: Nachdem wir Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf des Herrn Namen gerichtet haben, sind wir neu geworden, von neuem geschaffen (XVI). Denn es ist ja der Geist des reichen Herrn der Liebe (I, 2. 3; XXI, 7), des Herrn der Herrlichkeit (IV, 8; VI, 10; XII, 7) ausgegossen, ein neues Eigentum des Herrn durch die Wiedergeburt geschaffen (III, 6; VI, 11. 14. 17; XII, 6; XVI, 8) und Freude im Herrn vollauf gegeben (X, 11; XIX, 2). Darum aber soll auch der einzelne sich bemühen, geistig und ein vollkommener Tempel für Gott den Herrn zu werden." Deshalb sind auch für den Verfasser, der seine Gemeindeglieder allerdings noch zu gegenseitiger selbständiger

Hilfe und zur Arbeit an einander ermahnt (XX, 10; XXI, 4), ja ihnen selbst noch Erkenntnis zuspricht (VI. IX. X), doch die Lehrer die eigentlichen Träger besonderer Geistesfülle (IV, 11; VI, 15; XV. XVI. XXI, 5—8), für sie fordert er die besondere Liebe der Gemeinde (XIX, 9), sowie das besonders treue Aufmerken (*μάθετε* V, 5; VI, 9; IX, 7; XVI, 2. 7. 8; *προσέχετε* VII, 4. 7. 9; XV, 4), ihnen ordnet er sich selbst demutsvoll unter. Der alexandrinischen Kirche Geist verrät er damit, den Geist der Kirche, die noch um die Wende des zweiten Jahrhunderts bereit ist, jedem Buch, das solcher Weisheit Charakter trug, die Aufnahme in die Sammlung heiliger Bücher zu gewähren. So finden wir ja noch von Clemens Al. neben dem Hirten des Hermas das Hebräerevangelium, die Briefe des Barnabas und Clemens Romanus [1]) fast als kanonisch, das *κήρυγμα Πέτρου*, die *ἀποκάλυψις Πετρου*, die traditiones Matthiae, die Sibyllinen, die libri Hystaspis, auch die Didache [2]) citiert. Ja, noch von Origenes wird eben jener Brief des Barnabas als katholisch bezeichnet [3]).

Natürlich hat auch dies selbständig erwachende Interesse der Kirche an der Weisheit die gleiche Bedeutung für unsere Frage: Die apostolischen Schriften werden zu Lehrschriften für die Lehrer, die nach ihnen ihren Unterricht gestalteten.

Nur stellt dieses selbständige Interesse jenen unbedenklich Bücher zur Seite, die entweder direkt für den Unterricht der Katechumenen geschrieben waren, oder welche Abschnitte der christlichen Lehre, die von den Aposteln nur kurz berührt waren, ausführlich darstellten.

Letzterer Art waren besonders die neutestamentlichen Prophetieen. Der Ursprung ihres frühen Ansehens liegt hauptsächlich in dem praktischen Interesse des christlichen Strebens an der Verwirklichung der letzten Hoffnung und an der Vergewisse-

---

1) Clemens Al. strom. II, 8; IV, 17 cf. Eus. VI, 13.

2) Zahn, Forschungen III, 280. 281. 286. Iren. fragm. gr. ed. Harvey II, 500.

3) Origenes, Com. in Rom. lib. I. opp. tom. IV, p. 413 zu Rom. I, 24. Hilgenfeld, Apost. Väter, S. 44 f., Anm. 17.

rung über die Endzeit. Von früh an hatten ja die Propheten des Alten Bundes in der Kirche hohe Bedeutung, zunächst um ihres weissagenden Charakters willen. Die neutestamentlichen, christlichen Prophetieen befriedigten insonderheit das Interesse der Gemeinde an der Parusie, deren sie bedurfte, um eben jene alttestamentlichen Weissagungen in Christo voll erfüllt zu finden. So wurden sie zu Fortsetzungen jener, die die ethische Kraft der Christen in demselben Grade stärkten, wie die alten einst Israels Kraft gestützt hatten, und deshalb schnell das gleiche Ansehn wie jene erlangten. Ist doch schon bei Justin die Offenbarung Johannis (dial. 81) unter allen neutestamentlichen Schriften allein als heilige Autorität citiert. So wird in der Theologie des Judenchristen Aristo [1]), die man im Theophilus des Evagrius zu erkennen meint, neben dem Alten Testament nur die Evangelienlitteratur und neben ihr nur noch Johannes, der Prophet der Christen, erwähnt (III, 11). Auch der zweite Petrusbrief beweist, daß diese Prophetieen nach Ansicht jener Zeit der christlichen, natürlich wesentlich ethischen Weisheit entstammten. Denn die Parusie-Erwartungen, auf die man große, ja zu große Hoffnungen setzt, sind Worte „unseres geliebten Bruders Paulus, die er *κατὰ τὴν δοθεῖσαν σοφίαν* geschrieben hat." Auch stellt sich dabei zugleich heraus, daß solche Prophetieen, selbst wenn sie von Paulus stammten, einer Kritik der selbst prophetische Weisheit besitzenden Zeit unterworfen waren, um so mehr, als es sich nur um sporadische Worte handelte, in denen um der Kürze willen einiges schwer verständlich war, ja die selbst hinter großen prophetischen Schriften als unzureichend in den Hintergrund traten, wenn sie nicht überhaupt das Gepräge der Prophetie verloren. So offenbart sich uns indirekt das Interesse an vollen, ganzen Prophetieen, welche den von den Aposteln nur kurz berührten Abschnitt vom Ende der Dinge genau und deutlich darstellten.

Doch gehen wir über die embryonische Gestalt des Strebens nach ethischer Weisheit hinweg. Erst im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts umfaßt das philosophische Interesse die ethische Seite

---

1) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 3, 86. 130.

des Christentums. Die Propheten sind zu **Lehrern der Erkenntnis und Weisheit** geworden.

Repräsentanten dieser Interessen sind insonderheit Athenagoras und Tatian. Gleich einem Barnabas redet auch Athenagoras vornehmlich von dem sittlichen Leben der Christen. Aber dies ruht für ihn nicht sowohl auf dem Grunde der Erlösung, als vielmehr auf dem der Gotteserkenntnis, des Wissens von göttlichen Dingen, und zwar rühmt er nicht bloß, daß die Gemeinde die Eitelkeit des Götzendienstes auf philosophischer Basis [1]) erkannt habe, sondern auch, daß dieselbe desgleichen über das trinitarische Wesen Gottes zu reden wisse, über den Logos in Gestalt und Kraft des Vaters, in Einheit und Macht des Geistes, über den Geist als Ausfluß Gottes, der aus- und eingeht, wie der Strahl der Sonne, wie der Schein des Feuers. Die Quellen dieses Wissens aber sind die Propheten, die mit göttlichem Geiste begabt über Gott und das Göttliche geredet haben, die Werkzeuge des Geistes sind, welche wie die Flöte vom Flötenbläser angehaucht werden (10. 31. 7. 9. 24). **Die Erziehung der Gemeinden zu christlicher Weisheit liegt in ihrer Hand.**

Noch freilich sind die Apostel immerhin erst vor kurzer Zeit gestorben, sie kommen darum neben den Propheten noch nicht in Betracht.

Das Gleiche gilt auch von Tatian, dem Erkenntnis Gottes, des Logos, des Menschen als des Ebenbildes Gottes, das Wesen des Christentums ist. „Denn tot ist die Seele, welche die Wahrheit nicht erkennt (VII. XV), aber nachdem sie durch Buße und Glauben hindurchgekommen ist, ist sie zum Besitz der Gnosis gelangt (XIX) und gottgelehrt (XXIX). Denn alle, selbst die Jungfrauen am Spinnrocken, reden gottgemäße Aussprüche, jede Seele ist für solche Philosophie empfänglich (XXXIII). Noch ist auch hier das Interesse an der Erkenntnis so praktisch und frisch, daß

---

1) *ἡμεῖς δὲ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγενητὸν καὶ τὸ γεννητὸν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδιδόντες προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα;* (15.)

es nicht dazu kam, daß die Inspiration auf die Apostel übertragen wurde; erkühnt sich doch Tatian, sogar nach dem Grund für die Inspiration der alttestamentlichen Propheten zu fragen, danach nämlich zu fragen, weshalb Gottes Geist durch die Propheten geredet habe, und darauf die echt ethisch zu nennende Antwort zu geben: weil sie gerecht gehandelt haben (XIII).

Allerdings gehört nun nur noch ein geringer Rückgang im Bewußtsein der eigenen Kraft in Verbindung mit den immer systematischer erfolgenden Angriffen der Gnosis dazu, um von dem Standpunkt eines Athenagoras und Tatian aus den Aposteln rücksichtlich der Erkenntnis göttlicher Dinge gleiche Bedeutung wie den Propheten beizumessen, ihre Schriften neben den Schriften jener zu Erkenntnisquellen zu machen und damit natürlich zugleich sie ganz allein auf die einzigartige Höhe von Lehrautoritäten zu stellen. Ja, um so schneller kam es dazu, als die Gnosis in ihrer späteren Periode den systematischen Kampf nicht bloß auf dem Gebiet der Ethik, sondern vornehmlich auch auf dem der Dogmatik unternahm und somit zugleich das immer mehr erwachende Interesse der Kirche an der dogmatischen Weisheit stärkte und förderte.

Schon die beiden letztgenannten Kirchenlehrer verraten deutlich genug dogmatisches Interesse. Noch einer mag hier erwähnt sein, Theophilus von Antiochien, ein noch selbständigerer Vertreter dieses Interesses, in dem es darum auch zum erstenmale seinen Einfluß dahin geltend macht, daß die apostolischen Schriften zu Lehrautoritäten gleichen Ansehens erhoben werden, wie es die alttestamentlichen besaßen.

Auch er stellt dem heidnischen Götzendienste die Erkenntnis entgegen, welche die Christen von Gott haben (I, 3. 4. 6; II, 15—38). Gott selber hat der bewegten und von den Sünden umhergeworfenen Welt die Synagogen sc. die heiligen Kirchen gegeben, in denen wie in guten Inselhäfen die Lehren der Wahrheit zu finden: vor allen Dingen die Erkenntnis des *λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός* (II, 22), auf der Glaube, Furcht Gottes und sittliches Leben stehen; denn „welche solches lernen", sagt er ausdrücklich, „können nicht gleichgiltig leben" (III, 15).

Während nun aber Tatian noch die Geistesbegabung seiner Zeit gerühmt hatte, erklärt Theophilus auf die Frage nach der Quelle der Wahrheit: „Keiner wird so tüchtig sein, inbezug darauf etwas Entsprechendes zu lehren um der überschwenglichen Größe und des Reichtums der Weisheit Gottes willen (II, 11). Sie ist vielmehr nur in den vom heiligen Geist getriebenen (*πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου*), von Gott mit Geist und Weisheit begabten, gottgelehrten (*θεοδίδακτοι*), frommen und gerechten Männern zu finden (II, 18; III, 16. 23). Damit sind in erster Linie die alttestamentlichen Propheten gemeint. Aber schon liegt der Ton nicht mehr auf jenen letzten sittlichen Eigenschaften derselben, sondern vielmehr auf ihrer Begabung mit dem Geiste Gottes. Diese aber war den Aposteln sowohl als Missionsboten, wie als Wahrheitszeugen von Anfang an in der christlichen Kirche gleicherweise zugeschrieben. Kein Wunder, daß jetzt, wo der Weissagungsbeweis vor dem Streben nach überschwenglicher Weisheit zurückzutreten begann [1]), wo man außerdem im Bewußtsein der eigenen Armut auf jede Fülle des Geistes achten lernte, die Apostel, denen gleichwie den Propheten der Logos den Geist geschenkt hatte, die jenen auch an vorbildlicher Bedeutung gleichkamen, ja endlich gleichfalls einer weit zurückliegenden Zeit angehörten, inbezug auf Erkenntnis und Weisheit das Ansehn von *πνευματοφόροι* in jenem ausgeprägten Sinne des Wortes erlangten (II, 22; III, 12).

Doch wenn somit die Kirche auch vermöge der eigenen Entwickelung ihres Geisteslebens vom praktischen zum wissenschaftlichen Interesse hin aus sich selbst heraus zu dieser Erhebung der lebendigen, vorbildlichen und wahrhaftigen Missionsboten und Zeugenautorität der Apostel auf die dogmatische Höhe der Inspiration gelangt, so wird dieser Prozeß doch wesentlich dadurch beschleunigt, daß das Interesse an christlicher Weisheit gerade dem Teile der Christenheit, welcher das praktische Interesse vielleicht am längsten festgehalten hätte, nämlich dem abendländischen, plötzlich

---

1) Wir begegnen dem Weissagungsbeweise bei Theophilus nur selten (I, 14; II, 9. 33).

durch die Notwendigkeit, in den Kampf mit der Gnosis einzutreten, aufgedrängt wird.

Als freie Geistesspekulation eklektischer Art tritt uns die Gnosis entgegen. Selbstverständlich werden sich deshalb auch ihre Boten und die neben ihnen stehenden Lehrer nicht sogleich an äußerliche Autoritäten angelehnt haben. Allerdings werden wir diese Zeit der Freiheit von jeglicher Autorität nicht allzu lange während voraussetzen dürfen, denn das Verhalten der alexandrinischen Weisheitsrichtung ist hier nicht maßgebend, da der Kämpfer der Waffenrüstung eher als der Philosoph bedarf, welcher seine Fähigkeiten im Frieden entwickelt. Die ersten Zeugnisse für solche Benutzung von Schriften seitens der Gnosis bringen uns deshalb auch schon Papias (II, 4) und 2 Petr. 3, 16, wo der Hinweis auf die Verwirrung in den übrigen Schriften offenbar als eine absichtliche Nebenbemerkung für die Kap. 2 geschilderten Verführer zu betrachten ist.

Aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammt sodann der Brief des Ptolemäus an Flora. Schon in ihm sind — also früher als in der Kirche — das Matthäusevangelium sowie die Briefe des Paulus als feste Autoritäten benutzt [1]), und zwar Römer, 1 Korinther und Epheser, also die an Weisheit reichsten, citiert mit den Formeln: „*δηλοῖ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος*“, oder: „*ὁ ἀπόστολος ἔδειξεν Παῦλος*“ [2]), wenn auch er selbst und seine Schule die Weisheit besitzt — freilich nur durch apostolische Überlieferung [3]) — und er sich deshalb große Freiheit im Citieren erlaubt.

In gleicher Weise sind ferner vornehmlich seitens der Valentinianischen Gnosis die apostolischen Briefe als Weisheitsurkunden benutzt, wie sich aus folgender Zusammenstellung der durch dieselbe benutzten Schriften ergiebt, wonach Joh. 43=, Matth. 35=, Luk. 19=, Mark. 2=, Röm. 12=, Eph. 11=, 1 Kor. 10=, Gal. 3=, Kol. 3=,

---

1) Heinrici, Die Valent. Gnosis, S. 85.

2) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881, S. 221, 14 f.

3) Diese aber ist wenigstens im älteren Valentianismus die kirchliche, auch in Theodot und der didascalia anatolike finden sich nur zwei Citate aus apokryphen Schriften. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881, S. 223, 23.

2 Kor. 2-, Philm. 1-, 2 Tim. 1-, 1 Joh. 1-, Hebr. 1-Mal citiert sind [1]). Vergleiche auch Basilides, welcher das Johannesevangelium oft citiert.

Hinsichtlich der Willkür aber giebt uns gerade auch aus späterer Zeit noch des Markus Zeugnis Auskunft, das von den Gnostikern aussagt, sie seien vollkommen, sodaß keiner der Größe ihrer Erkenntnis gleichkommen könne, auch nicht Paulus, noch Petrus, noch ein anderer der Apostel [2]); sowie vor allem die neuen gnostischen Schriften, welche in jener Zeit geschaffen wurden, denn Irenäus schreibt (I, 20, 1): *πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἐπλάσαντο, προςεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.*

Diese Gnosis ist die Feindin der Kirche, eine starke Feindin für die Kirche, welche gegenüber solchen Angriffen noch nicht die entsprechenden Waffen geschmiedet hatte. Von zwei Seiten her ward ein Irenäus gedrängt, die Apostel und ihre Schriften gleichsam mit einem Schlage auf dieselbe Höhe zu heben, auf der wir sie bei einem Theophilus von Antiochien stehen sehen. Einmal mußte er der häretischen Gnosis kirchliche Gnosis gegenüberstellen, und Propheten und geistbegabte Männer der ersten christlichen Zeit allein, soweit sie die kirchliche Tradition legitimierte, konnten dieselbe darbieten. Anderseits mußte er der häretischen Willkür die kirchliche Ordnung in ihrer Authenticität wie Beschränkung entgegenhalten und so „dem vermessenen Erkenntnisstolz und der intellektualistischen Selbstgenügsamkeit dieser echt antiken heidnischen Aristokratie der Wissenden [3]) die demütig christliche Unterordnung unter jenen Kreis der Autoritäten entgegenstellen.

Nach beiden Seiten hin führt Irenäus den Kampf. Er befriedigt den Wissenstrieb der Kirche durch seine beredte Widerlegung der Gnosis und gebraucht dazu das Dogma, daß göttlicher Geist jene Schriften ebenso gut wie das Alte Testament eingegeben

1) Heinrici, Die Valent. Gnosis, Anhang.
2) Irenäus I, 13, 6; 25, 2.
3) Lechler a. a. O., S. 619.

habe [1]). Er beschränkt den Kreis der Schriften, welche also geschätzt werden dürften, gemäß der katholischen Tradition auf die apostolischen und einige andere. Denn so gewiß ihm selber, dem geistesfrischen Manne, der mit Aposteln wenigstens in indirekter Berührung gestanden hatte, das lebendige Prinzip der Apostolicität sympathischer war als das tote der Katholicität, so gewiß er darum auf die Apostel als die zwölfsäulige Feste der Kirche hinweist (Iren. III, praef. III, 1. 5, 1; IV, 21, 3), so gewiß er bei Markus und Lukas auf ihr nahes Verhältnis zu den Aposteln aufmerksam macht [2]), ja des letzteren Autorität hinter der unmittelbar göttlichen Offenbarung des Paulus verschwinden zu lassen geneigt ist, so gewiß schätzt er doch anderseits den Hirten des Hermas noch hoch.

Damit ist auch für das Abendland der Abschluß in der Entfaltung der apostolischen Wertschätzung und Bedeutung erreicht, den in der philosophisch denkenden griechischen Kirche Theophilus repräsentiert. Dennoch sind noch zwei Faktoren zu berücksichtigen, die schließlich für die alleinige Anerkennung des Prinzips der Apostolicität von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sind, nämlich das retrogressive Interesse der Kirche am innerkirchlichen Prophetentum in Verbindung mit dem sich erhebenden Montanismus, sowie das progressive Interesse der Kirche an der Hebung des Bischofsamtes, die gleichfalls in Beziehung zu jener Bewegung steht. Auf sie lenkt sich deshalb im Schlußabschnitt unser Blick.

D. Das Interesse der Kirche an den Aposteln als der Trägerin der wahren christlichen Prophetie gegenüber dem Emporblühen der freien Prophetie des Montanismus, sowie der Trägerin des festorganisierten Amtes.

Schon im vorigen Abschnitt haben wir auf das hohe Ansehn der Prophetieen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

1) Irenäus II, 28, 2. III, 1, 1; 4, 1; 15, 1.
2) Iren. III, 1, 1; 10, 1. 6; 14, 1.

hingewiesen — dort um ihres Vorausblicks in die Zukunft willen. Doch dies ist keineswegs ihre ursprüngliche Bedeutung, wie im Neuen Testament nicht, so auch nicht im zweiten Jahrhundert. Es lebt vielmehr der Prophetenberuf noch in der Gemeinde als der Beruf des tröstenden und mahnenden Zuspruchs, in dem natürlich die Eschatologie besonders in den Verfolgungszeiten ein wesentliches Moment bildete.

So heißt Polykarp nicht nur ein apostolischer, sondern auch prophetischer Mann. Vor allem aber redet der Hirt des Hermas noch davon, daß in den christlichen Versammlungen der Geist Gottes, der auch direkt als Prophetengeist bezeichnet wird, waltet. Wie er von Pseudo-Propheten weiß, die den Menschen zu Willen (*κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν* Mand. XI, 2) reden und sie verführen, so besteht für ihn auch kein Zweifel darüber, daß der Christ sich das prophetische Charisma erbitten kann, um dann in ihm zu reden [1]). Das Gleiche bezeugt die Apostellehre, nur daß sie auch bezüglich der Prophetie schon auf Verhältnisse hinweist, in denen dieselbe der Prüfung der Gemeinden unterlag, weil sich sittlich unreine Elemente eingemischt hatten: sittlicher Wandel in der Nachfolge des Herrn ist die einzige Norm für die Prüfung. Erprobt ist er, *ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου* (XI, 8). Ja, noch ein Hegesipp wie ein Justin wissen von prophetisch-charismatischer Begabung zu reden. Endlich aber wird uns von Hieronymus (catal. 24) [2]) noch ein solcher christlicher Prophet namhaft gemacht, Melito von Sardes, von dem auch Tertullian berichtet, daß er zu seiner Zeit von den meisten als solcher geachtet worden sei (de vir. ill. 24) [3]).

---

1) *Ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων τῶν ἐχόντων πίστιν θείου πνεύματος καὶ ἔντευξις γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, τότε ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται* (mand. XI, 9).

2) Bonwetsch a. a. O., S. 128.

3) Diesen mit Piper dem Montanismus zuzuweisen (Stud. u. Krit. 1838,

Endlich aber scheint diese prophetische Gabe mehr oder weniger erloschen zu sein, vor allen Dingen im Abendlande, wo der Sinn für eine organisierte, echt römische Regelung des praktischen Lebens wuchs, auch im Bereiche des griechischen Geistes, wo der Trieb nach Erkenntnis mehr und mehr die geistigen Kräfte absorbierte. Von ersterer redet eine geradezu wunderbare Sprache, die des Übergangs aus einer früheren in einer spätere Periode, das Muratorische Fragment.

In ihm werden nämlich die sieben paulinischen Briefe, welche durch ihren Inhalt empfohlen werden, mit den sieben Sendschreiben der Offenbarung Johannis verglichen. Die eine Apokalypse allein hat noch normative Bedeutung. Die Zeit, da alle Prophetieen besonders viel galten, ist wenigstens im Schwinden begriffen, wenn sie auch im einzelnen Falle noch ihre Nachwirkung ausübt. Dies beweist vollends der Widerspruch des Fragmentisten gegen die andern Apokalypsen, wenn derselbe auch noch nichts direkt Bestimmendes an sich hat, die Apokalypsen vielmehr als prophetische Bücher stehen bleiben, ja der Hirt des Hermas sogar eine hohe Stelle einnimmt, trotzdem sein Alter noch nicht hoch ist [1]).

Den richtigen Angriffspunkt zum Zurückdrängen der Prophetieen aber gab freilich erst der Kampf gegen den Montanismus; erst die Verteidiger der Kirche gegen seine Geistesrichtung, in der noch einmal die originale prophetische Kraft sich gegen ein Leben, das man immer fester in gesetzliche Schranken einfügen wollte, aufbäumte, besaßen dazu die ausreichende Kraft.

Sucht in der Gnosis der Verstand gegenüber dem sich bildenden Dogma seine Freiheit aufrecht zu erhalten, so behauptet im Montanismus die christliche Begeisterung der alten Zeit noch einmal ihr Recht gegen die sich mehr und mehr durchsetzende kirchliche Re-

---

S. 86), ist um so unhaltbarer, als ihn Tertullian in seinen sieben Büchern pro Montano mit Spott überschüttet — vielmehr stellt ihn derselbe dadurch, daß er seinen schwungvollen und feinen Geist angreift, offenbar in die Reihe der Propheten, auf welche soeben hingewiesen ist. Auch der Titel eines seiner Bücher „Vom rechten Wandel und den Propheten" scheint darauf hinzudeuten. Vgl. Hirt des Hermas und Apostellehre.

1) Overbeck, S. 112 ff.

gelung des Gemeindelebens. Einst hatte, wie wir noch oben sahen, der prophetische Beruf neben dem apostolischen gestanden; jetzt erhob sich derselbe gegen jenen, zwar nicht direkt, aber doch gegen die Kirche, welche sich an jenen anlehnte und spätere prophetische Produkte abwies; kein Wunder, daß er sich durch den Kampf gereizt über jenen erhob. Denn das war ja das ursprüngliche Recht der Prophetengabe gewesen, alles was, gleichviel von wem, den Gemeinden dargeboten war, in neuer und natürlich freier Weise selbständig zu reproduzieren. Anfänglich hat sich deshalb auch diese prophetische Richtung gleich der Kirche an keinen Schriftkanon gebunden [1]). Als sich aber die Gnosis und im Kampf mit ihr die Kirche gleichermaßen um des Erkenntnistriebes und der dadurch geforderten Beweisführung willen um die Sammlung der heiligen Schriften, die die alte Tradition darstellten, bemühten, da erhob sich die montanistische Richtung über jede Autorität, behauptete, daß ihr die volle Machtvollkommenheit der Apostel, Wunderkraft und Schlüsselgewalt [2]) gegeben sei, und nun erst die Verheißung des Herrn vom Paraklet erfüllt werde: in apostolis quidem, so sagt darum Pseudo-Tertull. adv. omn. haer. ed. Öhler p. 21 [3]), dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora ac majora [4]). Das vollkommene Erkennen habe eben ihnen Montanus, der Träger des Parakleten, gegeben [5]). Genug ist damit gesagt, und es mag dahingestellt bleiben, wie weit der Anschuldigung des Apollonius (Eus. V, 18) Glaubwürdigkeit beizumessen ist, daß sie sogar den Herrn, die Apostel und die heilige Kirche gelästert

---

1) Bonwetsch a. a. O., S. 133, Anm. 1. Harnack, Zeitschr. f. K.-G. 1879, S. 407.

2) Ritschl a. a. O., S. 515 f.

3) Hilgenfeld a. a. O., S. 574.

4) Vgl. auch Philosophumena VIII, 19, wonach sie mehr gelernt haben wollen, als aus Gesetz und Propheten und Evangelien zu lernen möglich sei, ja nach welcher sie ihre Prophetinnen Priscilla und Maximilla mehr als die Apostel gepriesen haben.

5) Iren. III, 11, 9.

haben. Zahns Beweis freilich, daß sie dem Neuen Testament ein „neuestes“ gegenübergestellt hätten, ist trotzdem, wie Harnack zeigt, als mißlungen zu betrachten. Denn wir wissen nur von dem Verfahren eines gewissen Themisson (Eus. V, 18, 5), der Johannes, den Apokalyptiker, nachahmt und sich selbst apostolische Autorität anmaßt [1]). Darauf allein aber läßt sich jene Behauptung nicht aufbauen.

Was mußte nun die Kirche dem Montanismus gegenüber thun? Ein persönliches Interesse an der Herabdrückung der immer mehr hervorgekehrten Autorität der Apostel vertraten die montanistischen Propheten, persönlich ward da auch der Kirche Interesse, der Apostel Autorität wenigstens auf jener Höhe zu erhalten, ja ihnen allein diese Höhe des Ansehens zuzumessen, die prophetischen Schriften dagegen nun auch ausgesprochenermaßen in die zweite Reihe zu stellen — kurz an Stelle des sachlichen Prinzips der Katholicität, das im Kampf mit der Gnosis das bestimmende gewesen war, das persönliche der Apostolicität zu setzen.

Doch nicht genug damit: nicht bloß gegen das apostolische Ansehn erhob sich die Prophetie des Montanismus; was vielmehr die Hauptsache war, sie erhob sich gegen das immer fester sich gestaltende kirchliche Amt, vornehmlich das Bischofsamt, an dessen Stellung die Kirche schon lange ein Interesse hatte.

Früh schon finden wir nämlich im nachapostolischen Zeitalter eine Richtung, welche sich gegen das Bestehen eines geordneten Amtes ausspricht. Um Ordnung zu schaffen, schreibt ja Clemens Romanus seinen Brief an die Korinther. Er weist deshalb auf das höchste Beispiel der Ordnung hin, welches aus der harmonischen Gliederung der Heilsstiftung Jesu Christi hervorleuchte: „Christus stammt von Gott und die Apostel von Christo — sie aber bestellten Vorsteher und Diakonen.“ Natürlich ist von einem durch die Apostel auf diese ihre Nachfolger übertragenen character indelebilis [2]) noch nicht die geringste Spur zu entdecken [3]).

1) Bonwetsch a. a. O., S. 164, Anm. 1.

2) Kühl, Die Gemeinde-Ordnung in den Pastoralbriefen, S. 135. 139.

3) Ritschl a. a. O., S. 360. Pfleiderer, Paulinismus, S. 406. 415.

Schärfer hatte ſodann Ignatius die Unterordnung unter die beſtehenden Ämter gefordert, denn er hatte es mit prinzipielleren Gegnern als Clemens Romanus, nämlich mit den Gnoſtikern, zu thun, welche das autoritative Anſehn des Biſchofs, der Presbyter und Diakonen durchbrochen hatten und es auch weiterhin zu durchbrechen ſuchten. „Dieſe Ämter ſind durch die Verordnungen getragen, welche die Apoſtel einſt gegeben haben, von denen man ſich nicht trennen ſoll; jene ſtehen Gott, dem Herrn, zunächſt; zu ſeiner und ihrer Ehre ſoll ſich die Gemeinde dem Biſchof unterordnen; doch nicht ihm allein [1]), gleicherweiſe ſollen alle die Diakonen ehren wie Jeſum Chriſtum, wie auch den Biſchof, der der Typus des Vaters iſt, die Presbyter aber als Gottes Synedrium und als den Bund der Apoſtel [2]) (*ὡς συνέδριον ϑεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων*). Nach ihrer Thätigkeit allein ſind ſie verſchieden, nicht im eigentlichen Sinn einander übergeordnet: das beweiſt die obige Vergleichung deutlich und klar. Sie beweiſt damit natürlich ebenſo deutlich, daß der Biſchof auch hier noch nicht der Nachfolger der Apoſtel iſt, noch auch in dieſe Stellung hineingeſchoben werden ſoll.

Auf gleicher Stufe ſteht, wie wir ſchon oben Gelegenheit hatten zu ſehen, der Hirt des Hermas. Nach ihm giebt es ein vielfach gegliedertes Berufsleben in jener Zeit, er nennt als Träger desſelben Apoſtel, Lehrer, Vorſteher, Diakonen. Die Apoſtel ſind die vornehmſten, die Vorſteher werden einfach als *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προιστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet, neben ſie werden dann wieder ſchlicht diejenigen geſtellt, welche ſich die Ausübung der Gaſtfreundſchaft zum Beruf erleſen haben [3]): es iſt faſt dasſelbe Bild, welches uns die Gemeinde der Korinther zur Zeit des Paulus ſelbſt darbietet — allerdings ſtammt es aus einer Zeit, in welcher die Prophetie im Gemeindeleben noch mächtig war.

---

1) Auch Ritſchl (a. a. O., S. 453) muß zugeben, daß die Zeichnung des Epiſkopats in mannigfachen Farben ſchillere, auch einige Farben in ihr fehlen, die man erwarten ſollte.

2) Ign. ep. ad Trall. XII, 1. VII, 1. ad Magn. VI, 1. VII, 1. ad Philp. II, 1. V, 1. ad Smyrn. VIII, 1.

3) Mand. III, 4. VIII, 10.

Ihr Weichen bedeutet für das kirchliche Amt einen Aufschwung, ihr Wiederaufleben im Montanismus aber hebt es auf früher nicht gekannte Höhe.

Auf jenen Aufschwung können wir leider nur schließen, während die letzte durch den Montanismus geschaffene Thatsache dann plötzlich in ihrer ganzen Größe vor uns erscheint.

Insonderheit ist es das Zurückgreifen der Gnosis auf die Tradition, welches zu jenem Schlusse berechtigt. Die Kirche geht ihr gegenüber und doch zugleich mit ihr denselben Weg. Griff man aber hinsichtlich der Lehre auf die ältesten Träger derselben zurück, so brauchte man auch Mittelglieder, Mittelglieder, die nicht etwa bloß die alten Bücher unverfälscht und unverstümmelt aufbewahrt hatten, sondern die selbständig und doch treu auch die lebendige Tradition des christlichen Glaubens und dazu jener Bücher getragen hatten. Der Blick fiel auf die Amtsträger, vornehmlich auf die Bischöfe der Gemeinden.

Das Muratorische Fragment verrät zuerst diesen Stand des kirchlichen Interesses, wie es zugleich den Einfluß solchen Interesses auf die Sammlung der neutestamentlichen Schriften verrät. Das erste wird bezeugt durch den Gedanken an die Universalität der sieben apokalyptischen Sendschreiben, durch die die sieben paulinischen Briefe gestützt werden; denn dieser Gedanke ist nur möglich, wenn die einzelnen Bischöfe der größeren Kirchenkreise dafür zeugten, also das entsprechende Ansehen genossen. Der Einfluß solches Interesses aber tritt vollends in die Erscheinung, wenn es heißt, daß die katholischen Briefe um der ordinatio ecclesiasticae disciplinae willen aufgenommen sind, kann dieselbe doch abermals geordnet nur vom bischöflichen Amt geübt werden.

Endlich aber tritt dafür als vornehmster Zeuge kein anderer als Irenäus auf. Schon seine Person selbst ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Irenäus war Polycarps Schüler, dieser Schüler des Johannes. Mit Polycarp hatte einst Anicet von Rom Gemeinschaft gepflogen (Iren. IV, 3, 4). Griff also Irenäus auf die Tradition zurück, so repräsentierte diese die Grundlage sowohl der kleinasiatischen als auch der römischen Kirche; er selbst aber repräsentierte nicht minder die Festigkeit römischer

Organisation, wie den Wissenstrieb und die Fähigkeit wissenschaftlichen Beweises des griechischen Geistes. So tritt sogleich der erste Streiter gegen die Gnosis ihr voll und ganz gewachsen gegenüber als der, welcher den legitimen Zusammenhang der Kirche mit der apostolischen Zeit unbestreitbar darstellte.

Neben ihm aber gab es zu jener Zeit noch eine Anzahl Männer, welche von den Aposteln selbst unterrichtet waren. Irenäus nennt sie die *πρεσβύτεροι*[1]) und erwähnt sie stets mit Ehren. Kraft und Worte der Apostel sind also bis in seine Zeit fortgepflanzt[2]). Offenbar taucht damit zuerst, wenngleich noch in freier, lebendiger Weise der Gedanke der Succession auf und Irenäus endlich, der ihn für seine Person geltend machte, war zugleich Bischof.

Kein Wunder deshalb, wenn dies Bischofsamt gar bald als Besitzer dessen erscheint, was Irenäus das charisma veritatis nennt[3]), wenn es den heiligen Geist der Apostel zu haben[4]) behauptet, wie es die Gewalt der Apostel innehatte[5]).

Eine Frucht der Not der Zeiten, in denen den Gemeinden oft schnelle autoritative Entscheidung notthat, ist so der character indelebilis des Bischofsamtes gewesen. Durch den Rückgang auf die Tradition war es vornehmlich geschehn. Kein Wunder aber wiederum, wenn dieselbe Gedankenentwickelung auch rückwärts gehend der Apostel Ansehn hebt. Das in der Gegenwart vom Bischofs und für ihn beanspruchte Amtsansehn ward schleunigst von dem Apostolat hergeleitet und damit wiederum diesem selbst vindiziert und ihm allein.

Freilich war diese Bedeutung des Bischofsamtes in jener Zeit auch erst im Entstehen begriffen, und vor allen Dingen hat sie ein Irenäus sich selbst noch nicht im vollen Umfange beigelegt, denn er steht noch in lebendiger Verbindung mit der apostolischen Zeit,

1) Iren. II, 22, 5. III, 3, 3. IV, 26, 2.

2) Ritschl a. a. O., S. 426.

3) Iren. IV, 26, 2. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche S. 95. 104.

4) Harnack, Analecta zu Hatch a. a. O., S. 237.

5) Hippolyt, Philosoph. I prooem. S. 4.

die keiner dogmatischen Legitimation bedurfte. Anders war's kurz nach des Irenäus' Zeit. Doch da war gerade in dieser Richtung der Montanismus in die Entwickelung eingetreten.

Wie die montanistische Prophetie keine Autorität der alten Zeit als gleichberechtigt anerkannte, so beugte sie sich vor allen Dingen nicht unter ein kirchliches Amt und kämpfte ebenso wie gegen die Apostel einen persönlichen Kampf gegen die Bischöfe, die nahe daran waren, sich eine Stellung zu vindizieren, die doch nach montanistischer Ansicht nur dem lebendigen Geiste der Gemeinde selbst zukam. Persönlich führten die Bischöfe deshalb auch ihrerseits den Kampf. Zuhilfe kam ihnen der Montanismus selber, denn wunderbarerweise führten die Montanisten — man mag das zur Ironie der Geschichte rechnen, in der sich eine Entwickelung nicht durch Gewalt zurückschrauben läßt — selbst zuerst feste Ämter, ja sogar für deren Träger festen Gehalt ein [1]). Da festigte die Kirche ihre Entwickelung gleichfalls, gleichwie sie durch die häretische Gnosis dereinst zur Darlegung ihrer eigenen Gnosis gelangt war — nur daß sie ihren Episkopat nicht auf Willkür und Inkonsequenz, sondern auf den Apostolat gründete, ihn also fester stellte und gerade dadurch sich anderseits die Möglichkeit wahrte, neben ihm vielfach auch weiterhin eine freie Arbeit charismatisch begabter Männer hergehen zu lassen, die natürlich dem apostolischen Amte keinerlei Beeinträchtigung mehr schaffen konnten [2]).

Das Prinzip der Apostolicität ist damit ebenso fest wie das Bischofsamt gegründet. Der Entwickelungsgang der Bedeutung und Hochschätzung der neutestamentlichen Schriften ist abgeschlossen.

Das ist die Wandlung des Interesses an den Aposteln im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Als lebendige Missionsboten verehrte sie zunächst das Interesse der Gemeinden. Vorbildlich war ihr Leben ebensowohl für den vor dem Märtyrertode stehenden

1) Hatch a. a. O., S. 152.
2) Ebd. S. 163.

Bischof, wie für den aus der letzten Christengemeinde in das Gebiet des Heidentums hinaustretenden Missionar, vorbildlich um so mehr, als sie selbst für den auf das Ganze der bisher entstandenen, wie für den auf das Ganze der in Gottes Ratschluß stehenden christlichen Kirche blickenden Apologeten oder Propheten den vollkommenen, ein- für allemal gelegten Grund dieser Kirche bildeten. Doch mehr noch — neue Wertschätzung verlieh ihnen der Apologet damit, daß er sie als wahrhaftige Zeugen von absoluter Glaubwürdigkeit vor eine ganze Welt hinstellte; neue Wertschätzung verlieh ihnen der christliche Philosoph, da er aus ihnen je länger, je mehr seine Weisheit schöpfte. Endlich aber treten sie als persönliche Autoritäten auf den Plan, um einer persönlichen Geringschätzung entgegenzutreten, wie sie sich bis dahin kein Christ, selbst der nicht, welcher die häretische Gnosis vertrat, hatte zuschulden kommen lassen — und das bischöfliche Amt, das ursprünglich auf einer lockeren Tradition stand, aber immer mehr mit ihnen verknüpft, auch mit immer vollerem, geistigerem, ja schließlich wissenschaftlichem Inhalte gefüllt ward, trat ihnen zur Seite; selbst angegriffen von jener die Apostel persönlich befehdenden Richtung, verteidigte es sich selbst und jene und gab ihnen damit eine Bedeutung, welche alle anderen Autoritäten so sehr ausschloß, daß fortan das bisher geltende und natürlich erwachsene, den freien Lebensgeist der Kirche atmende Prinzip der Katholicität dem der Apostolicität weichen mußte. Selbstverständlich ist damit der absolute Abschluß für die Wandlung des Interesses der Kirche für die Apostel noch nicht gegeben. Aber die Bewegungen in der Kirche, welche in der Folge dem an sich siegreichen Prinzipe wirklich und überall zum Siege über die noch vorliegenden Hemmnisse verhelfen sollten, sind so unscheinbar, daß die Arbeit der späteren Kirche an dem neutestamentlichen Kanon hinter der Arbeit der Kirche des zweiten Jahrhunderts auf diesem Gebiete völlig zurücktritt. Natürlich ist, wie aus dem Obigen ersichtlich, diese Arbeit selbst so unbewußt und allmählich, so unwillkürlich und still vor sich gegangen, daß sie eigentlich gar nicht den Charakter der Arbeit an sich trägt.

Noch ein Wort erübrigt am Schluß, diesem Abriß der Kanonsgeschichte hinzuzufügen. Ist wirklich solche Erforschung der Wandlung des Interesses der Kirche an den Aposteln überflüssig oder, wenn sie nun eben doch geführt ist, fruchtlos? Wir meinen, gerade der positiv kirchlichen Seite der Theologie unserer Tage sollten solche Erörterungen willkommen sein, denn gerade die möglichst unparteiisch untersuchte Geschichte wird manch einem, der leichtlich ein Dogma, das ihm starr und tot erscheint, beiseit zu legen oder gar zu bekämpfen geneigt ist, beweisen, daß diese Leblosigkeit demselben nicht ursprünglich innewohnt. Denn sie zeigt, wie es auch zu solchen Dogmen nur in der lebendigen Entwickelung, ja gerade meistens in Zeiten des erbittertsten Kampfes um wirklich hohe, heilige Güter gekommen ist.

Zugleich aber pflegt uns die Darlegung solcher geschichtlichen Entwickelung die mancherlei Faktoren vorzulegen, die thatsächlich in einem später in dogmatische Form gegossenen Begriffe liegen, und giebt uns die Aufgabe an die Hand, ehe wir über denselben urteilen, seine verschiedenen Seiten nicht nach jeweiligem subjektiven Interesse, sondern nach der objektiven Bedeutung, wie solche uns gerade durch die Geschichte in deutlichen Beispielen gezeigt wird, zu betrachten und das Zeitliche von dem Ewigen solcher Bedeutung zu sondern.

Ja, auch wir selbst werden aus solcher Betrachtung reichen Gewinn davontragen und dazu fortan auch von andern nicht als negativ zerstörende, sondern vielmehr als positiv bauende Theologen beurteilt werden, die vor allen Dingen bemüht sind, den Streit der Parteien zu mildern und damit größere Objektivität in der Darlegung der strittigen Punkte der Theologie herbeizuführen.

Um die Bedeutung des Apostolates handelte es sich hier: sie wächst im zweiten Jahrhundert, sagt Harnack. Zahn sagt: „Nein, denn die apostolischen Schriften sind stets in der Kirche, wenn auch in verschiedenem Umfang, vorgelesen und demnach als heilig betrachtet worden." Nun derjenige, welcher von dogmatischem Interesse beseelt ist, wird die Wertschätzung, welche die Apostel bei Theophilus und Irenäus genießen, wirklich als größer betrachten als die, in welcher allein ihr vorbildliches Leben, Wirken und

Sterben beachtet und geachtet wurde. Derjenige, welcher dem dogmatischen Interesse ferner steht, dagegen nach der Bedeutung der Apostel fürs praktische Leben jener und unserer Gemeinden fragt, wird umgekehrt urteilen. Wir übergehen die anderen Seiten der Frage. Doch sollte es nicht richtiger sein, selber den verschiedenen, in jener Zeit auftauchenden Interessen im eigenen Denken Raum zu geben, um so die Bedeutung dieser Männer neben und über andern für jedes dieser Interessen voll und ganz anzuerkennen? Möchte auch diese Abhandlung diesem Ziele näher führen und zugleich dem wehren, daß man in aller Theologie, welche die doch von Gott in die Zeit gelegte Entwickelung mit berücksichtigt, um den vollen Reichtum seiner Thaten und Worte zu erschöpfen, nichts als eine die ewige Wahrheit antastende Ketzerei wittert, auf daß der Friede in der Theologie wieder größere Macht gewinne, als er in dem Streit zu haben scheint, von dem aus wir Anlaß nahmen, diese Blätter der Kritik und positiven Darstellung der Entwickelung der Gedanken über den neutestamentlichen Kanon zu veröffentlichen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Noch einmal die Luthersche Erklärung der vierten Bitte im Vaterunser.

Von

D. Carl Bertheau,
Pastor zu St. Michaelis in Hamburg.

Herr Oberkonsistorialrat D. Friedr. Düsterdieck in Hannover hat S. 592—596 des vorigen Jahrganges (1890) der Studien und Kritiken sich dahin ausgesprochen, daß die vielfach verbreitete Fassung der ersten Erklärung Luthers zur vierten Bitte: „Gott giebt täglich Brot auch wohl ohne unsere Bitte allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebet, daß er **es** uns [al. er's uns, al. er uns es] erkennen lasse und **wir** mit Danksagung empfahen [al. empfangen] unser täglich Brot", nicht nur eine richtige Wiedergabe der ursprünglichen Meinung Luthers „in der für uns unmißverständlichen Weise" sei, sondern daß Luther auch „gerade diesen Sinn wörtlich bezeichnet und die Konstruktion seiner Worte so gedacht" habe. Danach wäre also die Hinzufügung der Pronomina „es" und „wir" zu den ursprünglichen Worten Luthers ganz ebenso zu beurteilen, wie wir in der Erklärung der zweiten Bitte, ohne uns eine Textänderung zuschulden kommen zu lassen, für Luthers: „das auch zu vns kome" heute schreiben: „daß es auch zu uns komme", weil Luther nach-

weislich mitunter die Worte „daß es" in sein „das" zusammenzieht oder das Pronomen „es" nach der Konjunktion „daß" ausfallen läßt. Düsterdieck weist dabei besonders die gegenteilige Ansicht Calinichs (vgl. S. 594) ab, von welcher er meint, daß sie weder richtig, noch der Meinung Luthers entsprechend sei. Da Calinich nicht mehr für seine Auffassung das Wort ergreifen kann und auch Mönckeberg und Frommann, welche, wie ich weiß, die Ansicht Calinichs teilten, nicht mehr leben, so mag mir (unter Hinweis auf Calinichs Vorrede, S. VI) gestattet sein, hier für die genannten Verstorbenen einzutreten; denn auch nach meinem Verständnis der Lutherschen Worte ist die von Düsterdieck abgewiesene Erklärung derselben die allein berechtigte.

Daß zu dem Satze: „daß er uns erkennen lasse", wie zu ähnlichen, nach Luthers Sprachgebrauch möglicherweise das Objekt „es" zu ergänzen sein kann, läßt sich nicht leugnen. Zwar von den Beispielen, welche Düsterdieck S. 596, Z. 5—9, für einen solchen Sprachgebrauch bei Luther anführt, paßt nur ein einziges; in der Stelle Apg. 11, 6 fehlt gar kein „es" (das Citat ist vielleicht Druckfehler); in den übrigen Stellen ist zwar nach unserer heutigen Sprachweise ein „es" zu ergänzen, aber dieses „es" ist nicht das Objekt, und darum handelt es sich doch hier allein. So bleibt nur Jer. 41, 4, wo es heißt (Luther 1545 nach der Ausgabe von Bindseil): „Des andern tages, nach dem Gedalja erschlagen war, vnd noch niemand wußte, kamen u. s. f." Andere Beispiele für ein zu ergänzendes Objekt „es" führen an: Wetzel, Die Sprache Luthers in seiner Bibelübersetzung, Stuttgart 1859, S. 109; Lehmann, Luthers Sprache in seiner Übersetzung des Neuen Testaments, Halle 1873, S. 59, und Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, Görlitz 1888 (Abdruck aus Bd. LXIV des Neuen Lausitzischen Magazins), S. 229, § 266, S. 279, § 337 und S. 282, § 338. Hier sind zusammen 13 Beispiele dieser Art angeführt; rechnen wir die erwähnte Jeremiasstelle hinzu, so sind es folgende vierzehn:

1 Kön. 1, 48 (daß)

1 Chron. 12, 18 (wo die Parallelstelle 2 Sam. 23, 16 das „es" hat, und auch in dieser Chronikstelle hatte Luther es früher);

Nehemia 2, 20
Psalm 34, 3 (daß)
Sprüche 2, 7
Jeremia 41, 4 (und)
Hosea 8, 4 (und)
Matthäi 2, 13
Lucä 8, 32 (und)
9, 40 (und)
Apostelgesch. 7, 31
13, 15
18, 20 (und)
26, 5.

An einigen dieser Stellen kann man zweifeln, ob wirklich nach Luthers Sinn eine solche Ergänzung anzunehmen ist, zumal wo es sich um eine wörtliche Übertragung aus dem Urtext handelt, so z. B. wenn er Apg. 13, 15 λέγετε mit „so saget an“ übersetzt. Genauere Bestimmungen über diesen Gebrauch bei Luther sind bei der verhältnismäßig großen Seltenheit des Falles nicht möglich; häufiger fehlt jedoch bei Luther, worauf aber hier nicht weiter eingegangen werden kann, ein Subjekt „es“, namentlich das sogen. unbestimmte „es“ und in Sätzen mit „daß“. Jedenfalls genügen diese Beispiele, die sich sicher noch vermehren ließen, um zu erweisen, daß Luther mitunter auch dann das Pronomen „es“ fortläßt, wenn es nach unserm heutigen Sprachgefühl als Objekt eines Satzes nicht wohl entbehrt werden kann. Dabei möchte aber noch folgendes hervorzuheben sein:

1. die angeführten Beispiele sind sämtlich der Bibelübersetzung entnommen, was wenigstens bei Franke, der sonst gern und reichlich Beispiele aus andern Schriften Luthers anführt, doch wohl bedeutet, daß ihm keine anderen bekannt waren;

2. unter den 14 Fällen sind nur zwei, in welchen das „es“ in einem mit „daß“ beginnenden Satze fehlt, — während gerade in solchen Sätzen bei Luther ein Subjekt „es“ nicht so selten fehlt, vgl. oben das von der zweiten Bitte Gesagte; — und fünf, in welchen der Satz mit „und“ beginnt; diese zwei und fünf Fälle sind vorhin durch Hinzufügung dieser Worte kenntlich gemacht;

Digitized by Google

3. es ist unter diesen Beispielen kein einziges, in welchem die Konstruktion oder der Sinn unklar wäre; mag nun ein „es" nach unserer Meinung notwendig hinzuzudenken sein oder nicht, niemals ist ein anderes Objekt vorhanden, das auch allenfalls oder gar noch besser zu dem Zeitwort gezogen werden könnte.

Fragen wir nun zunächst weiter, wie es sich mit der Möglichkeit, zu den Worten „und mit Danksagung empfahen" in Luthers Sinn ein „wir" zu ergänzen, verhält, so lesen wir bei Düsterdieck S. 596, von Z. 16 an, daß derartige Ergänzungen von Fürwörtern, sei es aus vorangegangenen Fürwörtern, sei es aus andern Wörtern, bei Luther ganz gewöhnlich seien, so daß Luther dieses „wir" zwar im Sinne habe, aber nicht zu schreiben brauche, weil er es aus dem vorhergehenden „uns" unbedenklich ergänze. Dies zu zeigen, werden sechs Stellen aus seiner Bibelübersetzung angeführt; von diesen ist eine, nämlich Apg. 21, 11 mir unverständlich — vielleicht liegt ein Druckfehler vor; — die übrigen fünf sind derart, daß bei vieren ein „sie" (Nominativ Plural) und bei einer ein „ich" zu ergänzen ist. Daß aus diesen Beispielen nicht folgen kann, daß Luther auch ein „wir" aus einem vorangehenden „uns" in Gedanken ergänzt werden läßt, durfte nach Lehmanns Untersuchungen nicht übersehen werden. Dieser gründliche Forscher sagt a. a. O., S. 57, unter Nr. 5, indem er das Resultat seiner ausführlichen Untersuchung über die Auslassung der persönlichen Pronomina bei Luther, sobald sie Subjekte sein sollen, zusammenfaßt: „am häufigsten fehlt der Plural sie und der Singular er, ... viel seltener du und am seltensten ich und ihr. Für die Auslassung des **wir** habe ich kein Beispiel aufzuweisen." Wenn sich Lehmanns Untersuchungen auch nur auf das Neue Testament beziehen, so war nach dieser letzten, von mir unterstrichenen Angabe doch jedenfalls geraten, nicht ohne wirklichen Beweis dafür anzunehmen, daß Luther aus einem vorangehenden „uns" unbedenklich ein „wir" unausgesprochen ergänze. Der Fall 1 Thess. 5, 9 u. 10, wo aus einem „wir" in einem Nebensatz dritten Grades für den Nebensatz zweiten Grades ein „wir" zu ergänzen ist, liegt doch ganz anders; vgl. Lehmann

a. a. O., S. 58, Franke a. a. O., S. 281. Man durfte wirklich bis vor kurzem der Meinung sein, daß bei Luther nirgends, also auch nicht in einem mit „und“ angeschlossenen Satz, ein „wir“ als Subjekt zu ergänzen sei. Nun aber hat neuerdings Franke in der schon angeführten Schrift doch ein Beispiel hierfür nachgewiesen, nämlich (vgl. a. a. O. § 337, S. 278, Z. 4 v. u.) Historia von der Susanna und Daniel V. 20, wo es heißt: „Sihe der Garten ist zugeschlossen, vnd niemand sihet vns, vnd sind entbrand in deiner liebe, Darum so thu vnsern willen.“ Im übrigen stimmen die Ergebnisse Frankes genau zu denen Lehmanns; und wenn nun auch dieses eine Beispiel für ein zu ergänzendes „wir“ entdeckt ist, so bleibt doch als Resultat der bisherigen Untersuchung dieses, daß keine Form des persönlichen Pronomens so selten zu ergänzen ist als eben diese. Für den Sprachgebrauch vor Luther möchte ich erwähnen, daß Grimm, nachdem er in seiner Grammatik (4. Teil, Göttingen 1837, S. 216) kein Beispiel für ein zu ergänzendes „wir“ erbracht hat, im Nachtrage (S. 950) ein Beispiel hierfür anführt, nämlich Tristan 11335: „uns dünket alle und sehen daz wol.“ Ebenso kennt Hermann Paul, mittelhochdeutsche Grammatik, 2. Aufl., Halle 1884, § 138, S. 156 unter vielen von ihm angeführten Beispielen dafür, daß in einem mit „und“ angeknüpften Satze das Subjekt fehlen kann, wenn es sich aus einem obliquen Casus (desselben Pronomens) im vorangehenden Satze ergänzen läßt, nur eines, bei welchem aus „uns“ ein „wir“ hinzugedacht wird, nämlich die Stelle in der Kudrun 230, 3 (Ausgabe von Bartsch, Leipzig 1865, S. 51): „so möhte uns wol gelingen und brähten dir die frouwen“. Aus dieser Erörterung folgt nun wohl, daß es nicht völlig unmöglich ist, daß in der vierten Bitte in dem uns beschäftigenden Satze ein „wir“ zu ergänzen ist, daß aber doch wohl sehr zwingende Gründe und solche, die jede andere Erklärung ausschließen, dazu vorhanden sein müssen, ehe wir eine solche Ausdrucksweise bei Luther annehmen, die an sich sehr selten ist, und für welche, soviel uns bisher bekannt, außer in der Bibelübersetzung auch bei Luther sich kein Beispiel findet und eben in der Bibel auch nur eins.

Düsterdieck legt für seine Fassung großes Gewicht darauf, daß hinter „lasse" bei Luther ein Komma stehe. Aber er übersieht ganz, daß in den ältesten Drucken, die uns bekannt sind, auch hinter „empfahen" ein Komma steht; und das ändert die Sachlage völlig. Mag man über die zwischen Th. Harnack und Mönckeberg strittige Frage, welche Redaktion des kleinen Katechismus die ältere sei, die in dem Hamburger niederdeutschen Druck von 1529 vorliegende, wie Mönckeberg annimmt, oder die von Harnack in seinem „Der kleine Katechismus Luthers in seiner Urgestalt", Stuttgart 1856, S. 5—20 abgedruckte, wie Harnack meint, urteilen, wie man will, — unleugbar ist, daß die beiden Drucke, welche Harnack dem oben genannten Abdruck (dem ersten in seinem Buche) zugrunde gelegt hat, zu welchen dann noch ein dritter, gleich zu nennender, von Harnack noch nicht gekannter Druck kommt, die älteste hochdeutsche Gestalt des kleinen Katechismus enthalten, die uns bis jetzt vorliegt. Einer dieser Drucke ist vom Jahre 1529 datiert; es ist wahrscheinlich, daß auch die beiden andern demselben Jahre angehören. Harnack legt seinem Abdruck dieser Form des Katechismus den zu Erfurt von Conrad Treffer veranstalteten Druck, der sich in der Bibliothek zu Weimar befindet, zugrunde. Hier heißt die erste Erklärung der vierten Bitte (vgl. Harnack a. a. O., S. 12):

> Gott gibt teglich brod auch wol on unser bitte allen bösen menschen, Aber wir bitten ynn diesem gebet, das er uns erkennen lasse, und mit danckſagung empfahen, Unser teglich brod.

Der Marburger Druck vom Jahre 1529, der in Wolfenbüttel sich befindet, dessen Varianten Harnack unter dem Texte angiebt, weicht nur darin ab, daß er „brot" schreibt und das zweite „unser" mit einem kleinen Buchstaben. Um mich zu vergewissern, daß Harnacks Angaben genau sind, bat ich Herrn Oberbibliothekar Professor Dr. Otto von Heinemann in Wolfenbüttel, die Stelle noch einmal zu kollationieren. Seine Abschrift derselben bestätigt die Genauigkeit der Harnackschen Angabe, also namentlich auch, daß vor und nach den Worten „und mit Danckſagung empfahen" ein

Komma steht. Der dritte Druck, der für diese Katechismusgestalt in Frage kommt, ist ein zweiter Erfurter, der auf der Universitätsbibliothek in Leipzig vorhanden ist; er weicht im Satz und in einigen Kleinigkeiten sonst von dem andern Erfurter Druck, den Harnack aus Weimar hatte, ab; aber sowohl nach einer Vergleichung desselben, die ich selbst vor Jahren vornahm, als nach dem genauen Abdruck desselben, den Hartung besorgte, glaube ich sicher annehmen zu dürfen, daß er hier genau mit dem Texte bei Harnack stimmt, also auch beide Kommata hat und das zweite „Vnser" groß druckt.

Harnack hat nachgewiesen, daß der Erfurter und der Marburger Druck, die ihm vorlagen, selbständige Abdrucke einer Wittenberger Originalausgabe sind, also nicht einer nach dem andern veranstaltet sind; ob die beiden Erfurter Drucke selbständig entstanden sind oder ob der eine nach dem andern gemacht ist, wage ich nach dem mir vorliegenden Material nicht zu entscheiden; für den Fall der Abhängigkeit des einen von dem andern ergiebt sich aus den Varianten, daß der in Leipzig vorhandene die Vorlage für den andern gewesen sein muß. Mag dem nun sein, wie ihm will, so werden wir annehmen dürfen, daß auch die Wittenberger Originalausgabe, welche die Vorlage für diese Drucke war, beide Kommata hatte. Schließt Düsterdieck, daß das Komma nach „lasse" zeige, daß zu „erkennen" ein anderes Objekt aus dem Zusammenhang zu ergänzen sei als das mit „empfahen" eng verbundene „Vnser teglich brod", — ein Schluß, dessen Richtigkeit schon an sich mir mehr als zweifelhaft scheint, — so wird man nun umgekehrt jedenfalls mit ganz anderem Rechte sagen müssen, daß ein Komma nach „empfahen" nur dann denkbar ist, wenn das Objekt „Vnser teglich brod" auch als Objekt zu „erkennen" gezogen werden soll. Mit Nachdruck wird das Objekt ganz an das Ende des Satzes gestellt; das Komma vor ihm und der große Anfangsbuchstabe, die beide auch fortbleiben könnten, und thatsächlich in den späteren Drucken allmählich fortgelassen sind, heben es noch besonders als das, was erkannt und wofür gedankt werden soll, hervor. Denken wir nun noch daran, daß Luther, wenn zwei mit „und" verbundene Nebensätze dasselbe Hilfszeitwort haben, dieses nicht wie wir im ersten, sondern im

zweiten Satze fortläßt (vgl. Franke a. a. O., § 342, S. 287), so ist durchaus natürlich und geboten, zu „empfahen“ auch „lasse“ hinzuzudenken, so daß dann die Worte, „das er uns“ auch zu „mit Danksagung empfahen lasse“ gehören und völlig ausgeschlossen ist, „empfahen“ als verbum finitum (praesens indicativi) zu konstruieren und sich nach einem andern Subjekt, z. B. „wir“, für dasselbe umzusehen, — ein Verfahren, zu welchem man nach dem oben Ausgeführten nur im Notfalle und wenn jede andere Konstruktion völlig ausgeschlossen ist, sich verstehen wird. Es fehlt weder ein Objekt zu „erkennen“, noch ein Subjekt zu „empfahen“, sondern beides steht deutlich da; die Konstruktion ist gut luthersch und nicht einmal schwierig.

Sie wird bestätigt durch den niederdeutschen Druck des kleinen Katechismus, der Hamburg 1529 erschien, und auf den uns auch Düsterdieck S. 594 hinweist. Dieser Druck erschien, als Bugenhagen in Hamburg war, wird von ihm in seiner Kirchenordnung für Hamburg angeführt (vgl. meine Ausgabe dieser Ordnung S. 26, Z. 13 ff.) und ist wahrscheinlich nicht ohne Bugenhagens Zuthun, vielleicht geradezu durch ihn veranstaltet; im letztern Falle könnte die Übersetzung auch von ihm angefertigt sein. In diesem für die Katechismusgeschichte, seitdem es von Mönckeberg wieder herausgegeben ist, so überaus wichtigen Büchlein heißt unser Abschnitt so:

> . . . . allen bösen mynsen. Overst wy bydden yn dyssem gebede, dat he vns erkennen lathe, vnd myt dancksegghynghe entfanghen vnse dachlick brodt.

Hier ist zwar kein Komma nach „entfanghen“, aber vor „Overst“ ein Punkt. Der Punkt verwehrt, das Objekt zu „erkennen“ in dem zu suchen, was vor „Overst“ steht, wenigstens erschwert er es. Ein „es“ zu „erkennen“ zu ergänzen, ist sprachlich nicht thunlich; selbst in der zweiten Bitte steht in diesem Katechismus: „dath yd ock tho vns kame“; ebenso wenig könnte ein „wir“ zu „entfanghen“ hinzugedacht werden; die gemütliche Umständlichkeit des Niederdeutschen würde die Auslassung nicht zulassen, wie denn auch die oben angeführte Stelle aus der Historia von Susanna und Daniel in der mir vorliegenden niederdeutschen Bibel (Goslar 1614,

eine ältere habe ich nicht zur Hand), heißt: „vnd nemandt füth vns, vnde wy synt entbrandt in dyner leve."

Hätte der Übersetzer den lutherschen Text wie Düsterdieck verstanden, er hätte sicher bei aller Wörtlichkeit, die er sich zur Pflicht machte, das „yd" und das „wy" nicht ausgelassen. Wie die Zeitgenossen seine Worte verstanden haben, zeigt die Redaktion derselben, die wir im niederdeutschen Katechismus von 1534 an finden und deren Düsterdieck auch gedenkt: „dat he vns vnse dachlike Brodt erkennen lathe vnde mit danckſagginge entfangen", eine Interpretation Luthers, die uns seine Meinung völlig zu treffen scheint.

Was nun aber das Verständnis der Worte anlangt, so meint Düsterdieck (S. 594 letzte Zeile ff.), je enger man den Begriff „unser täglich Brot" als Objekt von „erkennen" abhängen lasse, desto mehr ergebe sich eine unangemessene und unrichtige Vorstellung. Mit dem, was er sodann als den richtigen Sinn der Stelle angiebt und aus der lateinischen Übersetzung und dem großen Katechismus belegt, wird man sich einverstanden erklären dürfen; aber daß dieser Sinn durch die von uns für richtig gehaltene Konstruktion der Worte verändert oder abgewiesen werde, halte ich für einen Irrtum. Zunächst darf wohl gesagt werden, daß die Hinzufügung des „wir" für den Sinn der Stelle nicht in Betracht kommt oder doch nur in sehr geringfügiger Weise; es handelt sich hauptsächlich um das Objekt zu „erkennen". Wird zu diesem Zeitwort ein „es" hinzugefügt, so geht das entweder auf das vorherige sächliche Substantiv „Brot" oder auf den vorangehenden ganzen Satz. Im ersteren dieser beiden Fälle ist der Sinn genau derselbe, wie wenn die Worte „unser täglich Brot" selbst als Objekt zu „erkennen" gezogen werden. Man sollte also meinen, daß Düsterdieck das „es" auf den ganzen vorangehenden Satz beziehen will, also darauf, daß Gott allen bösen Menschen ohne unser Gebet das tägliche Brot giebt, was auch sprachlich vorzuziehen sein würde, ja wohl eigentlich allein richtig wäre. Aber daß ich diese Erkenntnis gewinne, kann doch unmöglich Gegenstand dieser Bitte sein, und das meint Düsterdieck auch nicht. Nehme ich aber aus diesem vorangehenden Satze allein den Gedanken, daß Gott es ist, der das tägliche Brot giebt, und lasse diesen durch das „es" als Gegen=

stand der erbetenen Erkenntnis bezeichnet werden, so habe ich zwar einen passenden Gedanken, aber einen, der eben nicht dasteht. Doch auch das ist so nicht Düsterdiecks Meinung; er sagt (S. 595), unser . . . von Gott zu erbittendes . . . Erkennen sei dieses, daß Gott das tägliche Brot in der ganzen Fülle dessen, was dazu gehört, giebt, daß wir es aus seiner Hand empfangen. Hier geht die ganze Fülle doch auf das, was das tägliche Brot ist, und läßt dieses doch wieder zum Gegenstand der erbetenen Erkenntnis werden, — und so ist es auch. Wir werden uns daran erinnern müssen, daß Luther bisher das tägliche Brot geistlich gedeutet hatte; in seiner „Auslegung des Vaterunsers deutsch für die einfältigen Laien" vom Jahre 1519 sagt er, wir „bitten nit das gemeyne brot fürnemlich, das auch die heyden essen, ... , nit ein irdenisch, sundern ein hymlisch, geistlich brot" (Weimarer Lutherausgabe, Bd. II, S. 109, Z. 2 u. 5), das er schon vorher als das Wort bezeichnet hat, und sagt dann geradezu: „das broet, das wort und die speyß ist niemandt, dan Jhesus Christus unser herr selbst, wie er sagt Johan. VI. Ich bin das lebendige broet u. s. f." (ebenda, S. 111, Z. 27 f.). Ja noch im Jahre 1528 lesen wir in „Ein Buchlein für die Kinder, gebessert und gemehret. Der Leyen Biblia" als Umschreibung der vierten Bitte: „Bylde in unser hertz deinen lieben Son Jhesum Christum, das ware hymel brod, u. s. f." (vgl. Schneider, Luthers kleiner Katechismus. Nach den Originalausgaben u. s. f. Berlin 1853, S. 95.) Diese Beziehung auf das geistliche Brot (panem supersubstantialem in der Vulg. Mt. 6, 11) giebt Luther nun völlig auf; schon im großen Katechismus beginnt er die Erklärung der vierten Bitte damit, wir sollten hoc loco χοίνικος καὶ καρδόπου memores sein, wie es in der lateinischen Übersetzung heißt, und weist dann auf alles, was zum irdischen Leben gehöre als auf etwas im täglichen Brot Gemeintes. Man lese nur diese Ausführung, so kann man nicht zweifeln, was im kleinen Katechismus mit dem Erkennen des täglichen Brotes gemeint ist. Und hierzu stimmt dann auch die zweite Erklärung zur vierten Bitte, die nur angiebt, was das tägliche Brot sei. Daß Gott uns unser uns von ihm dargereichtes tägliches Brot in seinem vollen Umfange erkennen lasse, das ist

zunächst Gegenstand der Bitte, wobei wir daran denken dürfen, daß Luther „erkennen“ auch im Sinne von „anerkennen“ gebraucht (vgl. Frommann bei Calinich, S. 56). Wo das Auge hierfür geöffnet ist, da wird Gott uns dann auch helfen, es mit Danksagung empfangen, so daß es uns Segen bringt. Das „vnd“ vor „mit Danksagung“ giebt zugleich wie oft die erwartete Folge an, es ist wie ein „und dann auch“. Die lateinische Wiedergabe der Worte: „At nos precamur hac petitione, ut agnoscamus hoc beneficium atque ita panem nostrum quotidianum cum gratiarum actione accipiamus“ ist zwar nicht wörtlich, aber auch nach unserer Konstruktion des deutschen Textes völlig sinngemäß. Calinich schlug bekanntlich der Eisenacher Konferenz seiner Zeit vor, man möge, um diese Konstruktion dem heutigen Leser und Hörer leichter verständlich zu machen, schreiben: „. . ., daß er uns erkennen und mit Danksagung empfahen lasse unser täglich Brot“. Daß die Eisenacher Konferenz diesen Vorschlag nicht annahm, sondern dafür schrieb: „. . . ., daß ers uns erkennen lasse und mit Danksagung empfangen unser täglich Brot“, war keine Verbesserung. Ganz unserer Sprachweise gemäß wäre zu ordnen: „. . . ., daß er uns unser täglich Brot erkennen und mit Danksagung empfahen lasse“; diese Wortfolge gäbe Luthers Worte und Meinung in untadeligem Hochdeutsch unserer Tage aufs genaueste wieder. Doch sehe ich meinesteils nicht ein, warum wir nicht genau bei Luthers Text bleiben können.

Ich darf noch hinzufügen, daß mein Freund, der Germanist Dr. Christian Walther, dem ich auch den Hinweis auf Grimm und Hermann Paul danke, mir mitgeteilt hat, nach seiner Kenntnis der deutschen Sprache sei kein anderes Verständnis der Worte Luthers möglich, als das von mir vorgelegte.

Zusatz. Bei Durchsicht des Druckes kann ich noch mitteilen, daß Herr Professor D. Brieger in Leipzig die Freundlichkeit hatte, mir zu bestätigen, daß wirklich auch in dem S. 167 oben besprochenen dritten Druck das Komma nach „empfahen“ steht und das zweite „Vnser“ groß gedruckt ist.

2.

Vier bisher unbekannte Ausgaben des Katechismus der böhmischen Brüder.

Von

D. G. Kawerau.

Bevor v. Zezschwitz im Jahre 1863 seine gewichtigen Untersuchungen über die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder veröffentlichte, hatte sich die Forschung mit dem Abdruck begnügt, den Ehwalt 1756 in seiner Schrift „die alte und neue Lehre der Böhmischen und Mährischen Brüder“ gegeben hatte. Den Originaldrucken war man nicht nachgegangen, man hielt dieselben auch für ganz außerordentlich selten. Zezschwitz begann seine Arbeit mit der Kenntnis von vier Originalausgaben; aber schon beim Druck von S. 8 meldete er eine fünfte dem Leser an, über die er in einem Anhang berichten wolle. Als er dann zu diesem Anhang gelangt war, verfügte er bereits über 10 alte Drucke (6 verschiedene Ausgaben) und außerdem noch über 2 alte Bearbeitungen des Katechismus. „Ich habe die Überzeugung gewonnen“, so konnte er daher S. 252 schreiben, „daß, wenn nur erst das Interesse darauf gerichtet ist, . . sich zeigen wird, daß derselbe gar nicht so selten ist, als man anzunehmen pflegt.“ Inzwischen hat nun Diakonus Joseph Müller, der Historiograph der Brüderunität in Herrnhut, jene Forschungen fortgesetzt und in Bd. IV der Monumenta Germaniae Paedagogica uns eine kritische Textausgabe der deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder geboten (Berlin 1887). So viel hier auch Neues und Dankenswertes geboten ist, so ist doch der bibliographische Apparat über die Sammlung Zezschwitzs hinaus nicht in dem Maße bereichert wor-

den, wie man nach dem glücklichen Anlauf, den dieser gemacht hatte, erhoffen durfte. Für die erste Gestalt der „Kinderfragen" verfügt auch Müller nur über dieselben Ausgaben und Exemplare, die bereits Zezschwitz beschrieben und nachgewiesen hatte: die Oktavausgabe von 1522 (neugedruckt bei Zezschwitz a. a. O., S. 39—57), zwei Quartausgaben von 1522, eine desgleichen von 1523, eine von 1524, und endlich die dem Ehwaltschen Neudruck, den auch Herzog im Anhang seiner Schrift über die Waldenser wiederholt hat, am nächsten stehende Oktavausgabe von c. 1530 (neugedruckt bei Müller a. a. O., S. 9—28).

Von der niederdeutschen Bearbeitung kennt auch Müller nur den von Zezschwitz beschriebenen Magdeburger Druck von 1524; Neudruck bei Müller S. 151—158.

Sodann bietet er uns neu die Wittenberger Bearbeitung von 1525 (Abdruck S. 163—188) in einer einzigen Ausgabe [1]).

Endlich bringt er uns eine dritte Bearbeitung, in dem auch Zezschwitz schon bekannten sogenannten Katechismus von St. Gallen 1527; Abdruck S. 191—208.

Es sind also bei Müller aus den 8 von Zezschwitz beschriebenen Ausgaben ihrer 9 geworden. Nachfolgende Mitteilungen wollen nun darauf hinweisen, daß die Forschung auf diesem Punkte noch durchaus nicht abgeschlossen ist. Ich bemerke dabei, daß ich nicht etwa systematisch nach Exemplaren des Brüder-Katechismus gesucht habe, sondern nur gelegentlich bei ganz anderen Nachforschungen mir bekannt Gewordenes hier nachtrage.

I. Die Kieler Universitätsbibliothek besitzt:

„[Blättchen] Eyn Christliche || vnderweyßung der kleynen|| Kynder ym glauben || durch eyn weiß || eyner frag. || * || " Darunter Holzschnitt, den Reichsadler darstellend. 16 Blatt Oktav; letztes Blatt leer. Am Schlusse: „Gedrückt zů Erffurt durch Michel || bůchfürer an vnser frawen || berck. Im xxij. Jar."

---

1) Es ist hier unbeachtet gelassen, daß bereits auch Köstlin, M. Luther 1. Aufl. Elberfeld 1875. Bd. II, S. 615 diese Wittenberger Bearbeitung in einem Exemplar der Ponikauschen Bibliothek zu Halle nachgewiesen hatte.

Dieser Druck von 1522 ist in mehrfacher Beziehung wichtig. 1) Er bietet eine Reihe von Lesarten, die keine andere Rezension aufweist, teils sprachlichen Charakters, teils auch behufs schärferer Formulierung des Gedankens; so fügt er in Frage 12 bei der Definition des toten Glaubens, der nur glaubt, daß Gott sei, Gotte und von Gott glaubt, aber nicht in Gott, die Worte hinzu: „und derselbig glaub ist eygentlich keyn glaub". Den Ausdrus: „aller seiner reden gehelen" (Fr. 14) umschreibt er mit: „all seiner red glauben und anhennig seyn". Zu „bewerung" in Fr. 15 fügt er bei „und zeychen". In Fr. 44 ist zu „gottes" hinzugefügt: „des hymlischen vatters", in Fr. 45 zu „gnedigen" noch „lieben". Fr. 47 lautet: „Erest du auch etlich ander creaturen auß gantzem hertzen also seer, als got den herren?" Fr. 53 ist „wol behagent" in „wol gefellt" verwandelt. In Fr. 61 ist die Aussage, das Brot sei des Herren Leichnam, „welcher für uns solt verraten und gegeben werden", umgeformt in: „welcher fur uns ist verraten und gegeben". In Fr. 74 ist die Frage: „durch welche ding sol der mensch eingehn in die ainigkayt der glaubigen?" verdunkelt durch die Veränderung: „durch welche ding sol der mensch eynige han in die —".

2) Wichtiger noch ist die Rezension, welche unser Druck bei der Frage 61 (bei Zezschwitz Zusatz zu Frage 60) bietet. Bekanntlich verneint hier der ursprüngliche böhmische Text des Brüder-Katechismus die Adoration Christi im Sakrament. Christus sei anzubeten als der zur Rechten Gottes Sitzende, aber auf das Verlangen, Christum im Sakrament anzubeten, wird mit Hinweis auf sein Wort Matth. 24, 23 abweisend geantwortet. Die bisher bekannten deutschen Drucke scheiden sich nun in die beiden Gruppen, daß die meisten diese Verwerfung der Anbetung des Sakraments beibehalten, während der Oktavdruck von 1522 (Nürnberg? bei Zezschwitz und Müller mit D bezeichnet) diese Frage mit ihrer Antwort einfach streicht. Einen andern Weg betritt die Erfurter Ausgabe von 1522. — Hier heißt es nämlich:

> Gezympt dan auch dem Herren Jesu Christo sich neygen oder anbeten in dem sacrament seyns leichnams unnd pluts?

Ant. Es gezympt sich wol. Und das darumb, das er do ist mit selbstendigem natürlichem wesen natürlich unnd persönlich, noch [nach] der bekennung des gemeynen christlichen glaubens, unnd der heyligen schrift bezeugnuß.

Wir sehen, daß diese Ausgabe den Anstoß beseitigt und einfach die Frage im Sinne Luthers entscheidet. Vgl. Luthers Antwort an Speratus auf die quaestiones Valdensium vom 13. Juni 1522: „liberum est, Christum adorare et invocare sub sacramento etc.“ Enders, Briefwechsel Luthers III, 398. „Vom Anbeten des Sakraments“ 1523, Erlanger Ausg. 28, 389: „Es ist ein Büchlein von den Euern, deutsch und böhmisch ausgangen, die jungen Kinder christlich zu unterrichten, in welchem unter andern Stucken auch das gesetzt ist: daß Christus im Sacrament nicht selbständig, natürlich, auch dasselb nicht anzubeten sei: welchs uns Deutschen fast bewegt u. s. w.“ Offenbar kannte Luther, als er diese Worte schrieb, die Korrektur in der Erfurter Ausgabe noch nicht, da er sonst wohl auf sie hingewiesen hätte. Umgekehrt aber konnte der Bearbeiter der Erfurter Rezension auch noch nicht Luthers eben citierte Schrift kennen; gleichwohl wird diese Erfurter Ausgabe wohl auf einen Mann zurückzuführen sein, der, Luther nahe stehend, den Anstoß bemerkt hatte, den er an dieser Stelle genommen hatte, und durch diese Korrektur dem Büchlein in den lutherischen Kreisen ungehinderten Eingang verschaffen wollte.

3) Der Erfurter Druck hat ein Nachwort, welches allen andern Ausgaben fehlt. Wir lassen es hier folgen:

„Es sind etliche, die lassen sich hören, sie wöllen diser euangelischer meynung, so eyn teyl verkerer der warheyt ‘Luterisch’ nennen wöllen, nit anhangen, sunder des endes erwarten, zu sehen, wer recht behalten werdt. Setzen das villeicht mer auf das zeitlich und augenscheinlich oder gwaltigklich durchtringen, dan auf die ware selikeyt. Denen, fürcht ich, würdt geschehen, wie Christus unser herr in dem euangelio Luce am xvj. von dem reichen man saget, zu dem Abraham spricht: ‘Sie haben Moysen und die propheten,

wöllen sie die nit hören, werden sie auch nit glauben, ob schon eyner von den dotten auferstünd.' Weyl nun wir Christum, von dem die all zeugnuß geben, und welcher uber die aller ist, und seyne außerwelten Aposteln haben, uud die nit hören wöllen, oder aber ire wort inhinder setzen, und uns mer und vestiglicher auf die newe menschliche und Bepstliche eygenützische auffatzung verlassen, von den der herr auch selbß redt Matth. am xxiij. sprechent: 'Sie binden zusamen schwere bürden und untregliche, aber mit irem finger wöllen sie die nit bewegen', besorg ich, die werden in dissem streit recht behalten nit ee erfaren, biß sie kumen in des Klepperleins hauß, do schlecht das hellische fewer zum fenster hinauß. Darvor euch und uns Christus unser herr durch seyn bitter leyden genedihlich bewar. Amen."

Dieses Nachwort bringt also kräftig auf Entscheidung für den evangelischen, von den Feinden der Wahrheit „lutherisch" genannten Glauben. Wir hören hier schon die Klage über jene Unentschiedenen (Neutrales, so nennen sie spätere Schriftsteller), die zwischen beiden Parteien abwartend verharren wollen. Der Katechismus der Böhmischen Brüder, in der Lehre vom Sakrament purifiziert, soll also hier dazu dienen, für Luthers Sache Propaganda zu machen.

II. Von J. Müller ist übersehen, daß Weller im Repertorium typographicum Nr. 2594 folgenden Druck aufführt:

> „Ein christlich Vorbetrachtung so man will betten das heylig vatter vnser. Eyn christliche vnderweysung der kleinen Kinder im Glauben durch ein weyß einer frage. Das Taufbüchlein nach rechter form vff Teutsch zu Tauffen. 1523." o. O. 8. Collection (von Kuppitsch, Halle 1846) Nr. 4315.

Diese Sammelschrift enthält in ihrem mittleren Teile unzweifelhaft den Brüder-Katechismus. Da haben wir also auch eine Oktavausgabe von 1523. Trotz meiner Nachfrage auf einer Reihe größerer Bibliotheken habe ich ein Exemplar dieser Schrift bisher

nicht entdecken können. Aber es ist nicht zu bezweifeln, daß ein solches noch aufzufinden sein wird. Vielleicht hilft dieser Hinweis dazu, daß ein solches von anderer Seite nachgewiesen wird. Es wäre, nebenbei bemerkt, auch wichtig, zu erfahren, ob Luthers Taufbüchlein hier mit dem Brüder-Katechismus vereinigt worden ist, oder was für ein Taufbüchlein sonst hier anzutreffen ist. Möglich wäre allerdings auch, daß drei nur zufällig zusammengebundene Schriften in jener Angabe Wellers vereinigt worden wären.

III. Von der niederdeutschen, Magdeburger Bearbeitung von 1524 kennen Zezschwitz und Müller nur den einen Druck von Hans Knap in Magdeburg. Ich füge folgenden hinzu:

> (|| Eyn schone vñd || ser nutte Christlike vnder- || wysynge allen Christgelouigen || mynschen (nicht allene denn || kynderen vnde jungen lů- || den) sunder ock den ol- || den wol antomerc- || kēde, na der wyse || eyner vrage vñ || antwordt. || Deutro. 6. [Blättchen] Math. 4. || [Blättchen] Dñm deũ tuũ timebis et illi soli seruies. || Esaie. xl. || (|| Dat wordt gades blyfft ewyglick. || M. D. XX v. || " Mit Titeleinfassung. 8 Blätter Oktav, die letzte Seite leer; die Blätter sind signirt, als wäre es eine Quartausgabe, also das 5. Bl. mit „B." Schluß: „[Blättchen] Gedruckt vnde volendet am [Blättchen]| lestē dage Februarij. Anno des || ryngeren tals jm̄ vyffvñd-|| twyntyghesten. Ludo- || wich Dyetz. || " Herz. Bibl. zu Wolfenbüttel, 1028. 2. Th.

Das ist der Katechismus, dessen bereits Mönckeberg, die erste Ausgabe von Luthers kl. Katechismus[2], 1868, S. 90 Erwähnung thut, und den v. Zezschwitz in Herzogs Realencykl.[2] IX, S. 90 als einen „Katechismus-Versuch aus Mecklenburg" anführt, beide ohne zu wissen, daß es sich um eine Überarbeitung des Brüder-Katechismus handelt. Beide haben zudem übersehen, daß schon Wiechmann-Kadow ein Facsimile dieses Druckes in seiner Schrift „Joach. Slüters ältestes Rostocker Gesangbuch", Schwerin 1858, gegeben, da er in Slüter den Verfasser dieses Katechismus vermutete. Geffken erkannte freilich in dem auf S. 52 f. beigesteuerten Gutachten, daß

hier eine Bearbeitung des Brüder-Katechismus vorliege, wollte aber wenigstens diese Bearbeitung von Slüter gemacht sein lassen.

Dieser Rostocker Druck ist ein Abdruck der Rezension, welche schon der Magdeburger von 1524 zeigt; es ist zu bedauern, daß er Müller bei seinem Neudruck dieser Rezension unbekannt geblieben ist, da er, neben dem, daß er eine sehr stark abweichende Gestalt des Niederdeutschen aufweist und daher neben dem Magdeburger von erheblichem sprachgeschichtlichen Interesse ist, einen sorgfältiger hergestellten Text bietet.

Einige Proben: Müller 153, 7 „yn en gelouen und ene leff hebben" st. „unde gelöuen unnd beleuen." 153, 11: „namen hefft" st. „Nhamen drecht". 153, 13. „effte" st. „off". 153, 18: „uthgedelgeth" st. „vorslindet". 153, 20 fehlt „yn". 153, 21: „warheyt, dat leuent unde de wech". 153, 23. „ein wolbehagent" st. „wolgefal". Die 10 Gebote lauten hier, vgl. 155, 9. 16:

Du schalt nene vrömde göde hebben.
Den namen gades schaltu nicht unnutte bruken.
Den vyrdach schalt du hylgen.
Vader unde moder schaltu eren.
Du schalt nicht dotslan.
Du schalt nicht unkusch wesen.
Du schalth nicht stelen.
Du schalt nicht falsche tuchnysse geben.
Du schalt nicht bogeren dynes negesten frouwe.
Du schalt nicht begeren dynes negesten gudt.

IV. Auch von der Wittenberger niederdeutschen Bearbeitung kennt Müller nur eine einzige Ausgabe S. 158 ff. Ich füge hinzu:

„Eyne schone || nye vorklarynge, des kinder || bökelyns, Wo men se, in dē || rechten louen, vñ wercken, || leren schal, yn bewys, der || hylgen schryfft gegrün || det Gans nútbär den || sympelen conscien- || ✕ tien. ✕ || Tho dem anderen male ge- || corrigeret. || M. D. xxvj. || " Mit Titeleinfassung. 32 Blätter in Oktav. Titelrückseite bedruckt. Letzte Seite leer. Schluß: „Gedrúckt tho Wittemberch || dörch Hans Barht am dage || Scolastice Anno MDxxvj. || J L || T || " Exemplar in der Bibliothek des Hallischen Waisenhauses.

Wenn der Titel die Erwartung rege macht, in dieser „zum andern Male korrigierten“ Ausgabe sachliche Änderungen zu finden, so bietet die Durchsicht des Textes in dieser Beziehung eine Enttäuschung. Die Änderungen bestehen darin, daß Bibelstellen, die früher im Texte standen, jetzt nicht selten an den Rand verwiesen sind. 174, 30 ist dagegen nach „Paulus“ eingefügt „i. Thimot. j.“ Im Text sind sonst nur ganz geringe Veränderungen vorgenommen; so fehlt 168, 28 „olden“, 169, 29 „allene“, 174, 28 „ock“, 174, 37 „hefft“, 183, 39 „noch“. Sonst ist lautlich einiges geändert: „wertlyk“ st. „wartlyk“, „kerke“ st. „karke“ u. dgl. 168, 15: „vortbringet“ st. „vorbringet“; 169, 14: „narrye vele mer ꝛc.“ st. „narteye vele unde mer ꝛc.“ 173, 19: „Got hefft uns der vorbaden“ st. „dat“. Einzelne Druckfehler bringt der „gecorrigirte“ Text erst neu hinzu. — Sollte nicht in dem „J L T“ der Bearbeiter dieser Rezension des Katechismus sich ankündigen? aber auf wen deuten diese Buchstaben?

Diese Mitteilungen wollen zu neuen Nachforschungen reizen. Hat eine zufällige Nachlese noch vier Ausgaben nachweisen können, so werden unzweifelhaft deren noch mehr vorhanden sein. Es ist aber von nicht geringem Interesse zu erkennen, in welchem Umfange das Bedürfnis nach einem Kinder-Katechismus in den ersten Jahren der Reformation durch Verbreitung des Brüder-Katechismus befriedigt worden ist. Grade auf dem Gebiete des Niederdeutschen scheint er gute Pionierdienste für Luthers Reformation geleistet zu haben.

Rezensionen.

1.

Kompendium der Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments von D. **Konstantin Schlottmann,** weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle. Herausgegeben von D. Ernst Kühn, Konsistorialrat und Pfarrer in Dresden. Leipzig (Dörffling und Franke) 1889. VI u. 192 S. 8.

Der nicht geringen Zahl von Darstellungen der biblischen Theologie und Dogmatik, die als opera posthuma erschienen sind (von Cölln, Lutz; Steudel, Hävernick, Öhler, Hitzig, Kayser, Riehm; C. F. Schmid, v. Hofmann) reiht sich hier abermals ein opus posthumum an. Und zwar enthält es nach Aussage des Vorworts „die Diktate, welche der selige Schlottmann in seinen Vorlesungen über biblische Theologie zu geben pflegte. Er selbst war in der Vorbereitung einer Herausgabe derselben begriffen, als ihn am 8. November 1887 der Tod überraschte". Gern stimmen wir dem Herrn Herausgeber darin bei, daß die Veröffentlichung schon deshalb zu wünschen war, weil „eine biblische Theologie, welche Altes und Neues Testament zusammenfaßt und zugleich die dazwischen liegende Entwickelung darstellt, zur Zeit eine seltene Erscheinung ist". Die übliche Beschränkung der biblischen Theologie auf die kanonischen Bücher beider Testamente läßt, wie Schlottmann in § 3 des Kompendiums mit Recht klagt, für die geschichtliche Betrachtung eine Lücke, und zwar zum Nachteil für das Ver-

ständnis des Ganzen. Das Kompendium Schlottmanns ist gleichsam ein Protest gegen die Vernachlässigung der hochwichtigen Mittelglieder zwischen der alt- und neutestamentlichen Theologie, und eben in diesem Protest wird ein Hauptverdienst des Büchleins zu erblicken sein. Allerdings konnte auch hier dem „nachkanonischen Judaismus" nur ein verhältnismäßig schmaler Raum (S. 77—88) gegönnt werden, während auf die alttestamentliche Theologie 71, auf die neutestamentliche 104 Seiten entfallen.

Nach einer Einleitung, welche über den Begriff und Ursprung der biblischen Theologie, sowie namentlich über ihr Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen handelt, wird zuerst „die Urüberlieferung" und zwar näher „die Urreligion" und „die patriarchalische Religion" behandelt. Die letztere ist nach S. 8 nicht etwa als „ein Bestandtheil des Mosaismus, nämlich als dessen Auffassung seiner eigenen geschichtlichen Voraussetzung" zu betrachten. „Vielmehr ist sie vor allem objektiv als eine wirkliche geschichtliche Voraussetzung des Mosaismus zu begreifen und darzustellen." Den Stoff zu beiden Unterabteilungen entnimmt der Verfasser natürlich fast ausschließlich der Genesis und zwar allen Schichten derselben. Denn alle die dargestellten Momente „können, wenn auch nicht alles Einzelne als geschichtlich sicher zu betrachten ist, auf wirklicher Erinnerung beruhen, da sie dem Geist der ältesten Geschlechter entsprechen und daher dort auch anderweitige Analogieen haben".

Der zweite Abschnitt erörtert „das Gesetz" in den beiden Unterabschnitten „die Theokratie" und „die Gesetze". Auch hier wird mit der pentateuchischen Tora in allen ihren Teilen wie mit einer einheitlichen Größe operiert. Denn nach S. 21 wird die Lösung der Aufgabe, den zuvor entwickelten allgemeinen Charakter des theokratischen Gesetzes in den Hauptmomenten desselben im einzelnen nachzuweisen, durch die Kritik, welche nachmosaische Elemente in den pentateuchischen Schriften anerkennt, keineswegs verhindert. Dem entsprechend werden die Belege für die einzelnen Momente der Charakteristik dem Deuteronomisten so gut wie dem Dekalog, dem Heiligkeitsgesetz und Priestercodex so gut wie dem Bundesbuch entnommen. Nach S. 25 ist auch „die Einheit des

theokratischen Gottesdienstes ein für die Gesetzgebung wesentlicher Gedanke"; folgerichtig wird S. 26 bemerkt, daß der Höhendienst den altmosaischen Anschauungen widersprach. Natürlich gehört zu den altmosaischen Überlieferungen auch Priestertum und Opferdienst in den Formen, wie wir sie aus dem sogenannten Zeremonialgesetz des Priestercodex kennen. Der dritte Abschnitt gilt der Prophetie überhaupt und den Schriftpropheten. Der vierte Abschnitt endlich beschreibt „das theokratische Gemeindebewußtsein", d. h. nach dem S. 6 vorangeschickten Entwurf die Wirkungen der vorher beschriebenen Offenbarungsformen innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Verfasser schließt sich dabei der üblichen Dreiteilung an (Lehre von Gott, vom Menschen, vom Heil). Dagegen zerfällt die Theologie des nachkanonischen Judaismus in die Lehre von Gott und den Engeln einerseits, die Lehre vom Menschen und vom Heil anderseits.

Die neutestamentliche Theologie wird in zwei Hauptteilen vorgeführt als „die Lehre Jesu" und „die Lehre der Apostel". Als Quelle der ersteren werden alle vier Evangelien gleichmäßig verwertet. Nach S. 94 war der „synoptische Lehrtypus Jesu in den christlichen Gemeinden bereits allgemein bekannt, als Johannes ergänzend seine Aufzeichnungen hinzufügte" (vgl. auch S. 138 und 145: „Erst Johannes gab auch in Betreff der Chronologie und des geschichtlichen Zusammenhangs eine wesentliche Ergänzung zu der von ihm vorgefundenen evangelischen Tradition." Nach S. 139 fand übrigens schon Paulus irgendwelche evangelische Aufzeichnungen vor. Der das einzelne zusammenfassende Typus der Darstellung von der Taufe Johannis bis zur Auferstehung Christi bildete sich allmählich und ist in der ursprünglichen Gestalt erhalten bei Markus (S. 144). Näher zerfällt die Lehre Jesu in die beiden Abschnitte vom Wesen des Himmelreichs und vom Messias als dem Begründer und König des Himmelreichs. In der Lehre der Apostel sind die verschiedenen Lehrformen der apostolischen Zeit zu unterscheiden. Und zwar vertritt nach S. 138 Jakobus, dem sich sein Bruder Judas anschließt, in gesunder Weise das Christentum der ältesten, noch in den Kultusformen des Alten Testaments verbleibenden Gemeinde, Paulus den schärfsten Gegensatz gegen das

auch in die Kirche eindringende pharisäische Judentum, nicht gegen das Christentum der Urapostel. (In litterarkritischer Hinsicht bestehen nach dem Verfasser erheblichere Zweifel nur gegen den 1. Timotheusbrief.) Petrus, von dem nur der erste der unter seinem Namen überlieferten Briefe herrührt, steht zwischen Jakobus und Paulus in der Mitte. Einer späteren Entwickelung der Urgemeinde . . . gehört der Hebräerbrief an. Johannes Schriften fallen in die nachpaulinische Zeit. . . Auch in der Prophetie der Apokalypse zeigen sich wesentlich Johanneische Grundanschauungen, und die lediglich inneren Gegengründe gegen ihren Johanneischen Ursprung sind schwerlich hinreichend. Die Unterabteilungen der „Lehre der Apostel" sind: das Evangelium der Apostel; das christliche Bewußtsein der apostolischen Zeit oder die Gnosis der Apostel (nach S. 149 war dieselbe wesentlich praktischer Natur), d. i. die trotz der gesonderten apostolischen Lehrbegriffe relativ berechtigte „einheitliche vergleichende Darstellung der gesamten apostolischen Lehre", und zwar erstlich der Lehre von Gott und vom Menschen, sodann der Lehre vom Heil in Christo.

Der Referentenpflicht glaubt der Unterzeichnete mit Vorstehendem redlich genügt zu haben. Als Rezensent muß er sich aus guten Gründen auf den alttestamentlichen Teil des Kompendiums beschränken. Auch hier liegt mir jedoch fern, auf Einzelheiten einzugehen. Denn die Bemängelung von allerlei problematischen oder allzu summarischen und daher leicht irreführenden Sätzen (vgl. z. B. S. 27 über die Priester als Vertreter Jahwes und über die satisfactio vicaria im alttestamentlichen Opfer, S. 30 über Begriff und Sprachgebrauch von *Kipper*, S. 38 über den Begriff der Heiligkeit Jahwes, S. 62 über relativen und absoluten Monotheismus, S. 66 über Jahwe Zebaoth u. a. m.) könnte deshalb leicht ungerecht werden, weil wir es mit Paragraphen zu thun haben, die vielfach erst durch die nachfolgenden mündlichen Erläuterungen ihre Deutung und nähere Begründung erhalten sollten.

Bleibe ich nach alledem bei dem Gesamteindruck stehen, so versteht es sich von selbst, daß auch der Fachmann eine große Zahl der formell fast durchweg sehr präcis gefaßten Paragraphen mit

Interesse und Zustimmung lesen wird, in denen ein so charaktervoller und gründlich gelehrter Theologe, wie der selige Schlottmann, die Ergebnisse seiner Schriftforschung niedergelegt hat. Die Bedenken, die ich zu äußern habe, kommen eigentlich alle auf einen und denselben Punkt hinaus. Die Grundanschauung des Verfassers zeigt sich von der großen Umwälzung, welche sich in der Erforschung des Alten Testaments seit zwölf Jahren vollzogen hat, so gut wie unberührt. Dem entsprechend ist schon die Problemstellung, geschweige die Lösung des Problems, eine solche, daß ein Urteil über den gegenwärtigen Stand des hitzigen Streites unmöglich aus ihr gewonnen werden kann. Nicht als ob der Verfasser einer besonnenen Litterarkritik überhaupt unzugänglich wäre. Mag es auch befremden, daß S. 64 von „dem Elohisten und Jehovisten“ der Genesis so geredet wird, als ob es bis heute etwa bei der Quellenscheidung Tuchs sein Bewenden habe (vgl. auch S. 57, wo nur e i n Verfasser des Sacharjabuches angenommen zu werden scheint), so stehen dem doch anderwärts Sätze gegenüber — so namentlich § 89 über das Wesen des Kanon und die Tragweite der Inspiration —, in denen sich, was bei einem Schlottmann ohnehin selbstverständlich ist, ein lauterer Wahrheitssinn gegenüber den litterarkritischen Fragen kundgiebt. Dagegen steht der Verfasser noch ganz unter dem Bann, von dem man sich insgemein so überaus schwer und langsam losmacht: die Berichte und Urteile ü b e r einen Zeitraum werden in der Hauptsache als authentische Überlieferung a u s dem betreffenden Zeitraum gewertet. Natürlich können sie das an sich sein. Aber wie die Sachen auf alttestamentlichem Gebiet nun einmal liegen, kann nur eine äußerst subtile Kritik (und zwar durch Rückschlüsse aus zweifellos feststehenden späteren Thatsachen) bemessen, was etwa aus Genesis 1—11 für die Urreligion und aus Genesis 12—50 für „die Religion der Patriarchen“ zu erschließen ist. Hier aber wird uns, was in der Genesis aus total verschiedenen Quellen etwa des 9. bis zum 5. Jahrhundert zusammengestellt ist, als einheitliche Auskunft über die Ur- und Patriarchenreligion vorgeführt. Daß dann auch der Gesamtinhalt des übrigen Pentateuch (und zwar nach dem früher mitgeteilten fast ohne jede Unterscheidung der verschiedenen Schichten) zur Darstellung des „Mosaismus“ verwendet wird,

hängt natürlich mit der Verwerfung der sogenannten Grafschen Hypothese inbetreff der exilischen, resp. nachexilischen Entstehung des sogenannten Priestercodex zusammen. Über diesen Punkt mag ich mit dem Verfasser nicht rechten, so fest ich auch mit der Mehrzahl der heutigen Forscher überzeugt bin, daß ein Urteil über die vorprophetische Religion Israels, abgesehen von den Andeutungen der ältesten Schriftpropheten, in der Hauptsache nur aus den alten Partieen der außerpentateuchischen Geschichtsbücher zu holen ist. Auf einen Umstand aber muß ich aufmerksam machen, der in merkwürdiger Weise ad oculos demonstrieren kann, wie wenig auf dem hier eingeschlagenen Wege ein Einblick in den wirklichen Verlauf der israelitischen Religionsgeschichte zu gewinnen ist. Daß die Kultusreinigung des Josia infolge der Auffindung des „Gesetzbuchs" und dann wieder die Einführung des „Gesetzes Moses" durch Esra und Nehemia im eminentesten Sinne des Worts Epoche gemacht haben, daß sie die beiden Hauptstationen gewesen sind, in denen sich der Übergang der vorprophetischen und prophetischen Religion zur endgültigen Gestalt des Judaismus vollzog — das sind doch Thatsachen, deren Anerkennung von dem Recht oder Unrecht der Grafschen Hypothese schlechthin unabhängig ist. Aber auch für diese Thatsachen hat der Verfasser in seiner Darstellung ganz und gar keinen Raum. Es ist überaus bezeichnend, daß die Periode des Levitismus, der sich doch von dem eigentlichen Prophetismus auf das schärfste abhebt und in der Hauptsache allein den nachkanonischen Judaismus erzeugt und bestimmt hat, in unserem Kompendium vollständig totgeschwiegen wird. Ganz natürlich — nachdem das thatsächliche Ende der Entwickelung, die priesterliche Gesetzgebung, trotz dem schreienden Widerspruch aller wirklichen geschichtlichen Überlieferung an die Spitze des Ganzen gestellt worden ist, kann man da nicht noch einmal von ihr reden, wo sie in Wahrheit ihre Stelle hat.

Der Herr Herausgeber hat seines Amtes mit ebenso viel Sorgfalt wie Zurückhaltung gewartet. Die wenigen im Vorwort erwähnten Anmerkungen begnügen sich mit unumgänglichen Ergänzungen zu dem vorangehenden Text. Von Druckfehlern habe ich nur zu notieren: S. 19, Z. 4 l. τὴν; S. 130, Z. 6

inf. l. קל מימרא דיי; S. 145, Z. 2: 16, 9—20; S. 148, 3: *διδαχὴ τῶν ἀπ.*; S. 154, 1 inf. *ψυχικόν*; S. 155, Z. 10: *ἄγνοια*.

Halle a. S., im August 1890.

Prof. E. Kautzsch.

2.

Der Ungarische protestantisch-litterarische Verein in Budapest und seine Publikationen.

Der 24. März vorigen Jahres bezeichnet einen Markstein und vielversprechenden Wendepunkt für den kaum drei Millionen zählenden und in der katholischen Vergangenheit schwer geprüften ungarischen Protestantismus, da an jenem Tage nach langen, von rechts nach links, von römischer wie orthodox-calvinischer Seite angefochtenen Vorbereitungen der „Ungarische protestantisch-litterarische Verein in Budapest" seine konstituierende Versammlung halten konnte.

An ähnlichen Versuchen hat es auch in den früheren Jahrzehnten nicht gefehlt. Ich erinnere an die nun schon dreißigjährige uniert-protestantische „Kirchen- und Schulzeitung" von Török, Székács und Professor Ballagi, an die litterarischen Bestrebungen und die „Umschau" des wohlgeschulten, unermüdlichen und auch in deutsch-protestantischen Kreisen durch seinen Artikel in Herzogs Realencyklopädie (2. Aufl., Bd. III, S. 572 ff.) bekannten Debreziner Professors Emerich Révész, an die encyklopädischen gelehrten Hefte des Professors und gefeierten Dichters Erdélyi, — ferner an den wackeren, leider sehr früh eingegangenen „Reformverein", der die liberalen Elemente beider protestantischen und der unitarischen Kirchen vereinigte, und nebst einer wissenschaftlichen und populären Zeitschrift eine Reihe gediegener Werke, teils Übersetzungen, wie u. a. von Baurs Kirchen-

geschichte, Hases Polemik, Langes Dogmatik, Schwarz's „Zur Geschichte der neuesten Theologie", — teils Originalwerke, wie die auf selbständiger Forschung ruhenden Monographieen von Haan, Zsilinßky, Szeberényi, Karsay, Kiß u. s. w. herausgab. Das Lutherjubiläumsjahr schuf die in den Preßburger theologischen Universitätskreisen angeregte und bis dato im Aufblühen begriffene Luthergesellschaft mit ihrer erbaulichen verschiedensprachigen Volkslitteratur, und die erste in ungarischer Sprache von Professor Dr. Maßnyik verfaßte einheitliche, außerordentlich lebendige und auf den besten deutschen Arbeiten (Köstlin, Rade, Kolde) beruhende Lutherbiographie. Schließlich ist noch die ebenfalls von den Preßburger Universitätsprofessoren angeregte „Theologische Lehr- und Fachbibliothek" zu erwähnen, in welcher nach Ablauf von kaum zwei Jahren bereits „Die kirchliche Dogmatik" von Dr. Maßnyik, „Das hebräische Lesebuch" von Pukánßky, „Das Evangelisch-lutherische Kirchenrecht" von Csecsetke, „Das Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" von Dr. Szlávik, „Die Liturgie der ungarischen evangelischen Kirche" von Frühwirth u. s. w. erscheinen konnte.

Doch alle diese Bestrebungen sind und bleiben eben nur Versuche und Vorbereitungen zu einem besser organisierten, in extensiver wie intensiver Beziehung weiter angelegten protestantisch-litterarischen Vereine, der durch evangelisch-lutherische, reformierte und unitarische Professoren in Budapest anfangs in vertraulichen Kreisen angeregt — alsdann auch durch die kirchlichen Oberbehörden und offiziellen Organe warm begrüßt und gefördert wurde. Aber kaum fanden sich die Führer der prinzipiell und geschichtlich wohlbegründeten Bewegung zu einer konstituierenden Versammlung in Budapest zusammen, da entstand in den ungarischen protestantischen Kirchen- und Schulzeitungen ad majorem ecclesiae romanae gloriam ein schwer zu beklagender heftiger Federkampf unter den protestantischen Brüdern über die Frage, ob die Unitarier als solche Protestanten seien und am Vereine überhaupt teilnehmen könnten? Dem lutherischen Professor Dr. Maßnyik gebührt unbestreitbar das Verdienst, durch seine scharf polemische, an prinzipiellen und geschichtlichen Gesichtspunkten reichhaltige Broschüre: „Der ungarische

protestantisch-litterarische Verein und Debrezin" (Preßburg 1889) verhindert zu haben, daß der Verein nicht in die Bahnen des von Debrezin, dem „calvinischen Rom", aus geplanten, durch Révéß bestimmten Konfessionalismus und einseitiger offizieller Kirchlichkeit, wie auch der Herabsetzung zu einer bloßen Verlagsgesellschaft für volkstümlich gehaltene Litteraturprodukte einlenkte. So konnte der Verein erst nach einer langen und harten Prüfung und Sichtung, und nach zwei vorbereitenden Sitzungen sich am 24. März 1889 konstituieren, seinen Verwaltungsrat und die Ausschußmitglieder erwählen und seine litterarische Wirksamkeit beginnen.

Zweck des Vereins ist: Förderung und Pflege der ungarisch-protestantischen Wissenschaft, und zwar in erster Reihe der protestantischen Kirchengeschichte, ferner Verbreitung volkstümlicher Schriften sittlich-religiösen Inhaltes sowie die Anlegung von Parochialbibliotheken. Er verfolgt somit gleichzeitig die Tendenzen des deutschen „Vereins für Reformationsgeschichte", des „Evangelischen Bundes" und der französischen „Protestantisch-historischen Gesellschaft". Der Verein will den 300jährigen Kampf der ungarischen evangelischen Kirche veredeln, das protestantisch-soziale Leben vergeistigen und überhaupt den vaterländischen Protestantismus in ersprießlichere Bahnen lenken. Er will nicht theologischen oder dogmatischen Parteien dienen, nicht konfessionellen Eifersüchteleien Vorschub leisten oder einseitige kirchenpolitische Tendenzen verfolgen. Er will das religiös-sittliche Leben der protestantischen Gesellschaft wecken, nähren und pflegen. Darum durchforscht er die Monumente der Vergangenheit, um so die Gegenwart zu bereichern; er beschäftigt sich mit den brennenden Fragen der Gegenwart, um die Wissenschaft und die Erscheinungen des Lebens unter religiös-sittliche Gesichtspunkte zu fassen; er strebt nach Einigung des gläubigen und wissenschaftlichen Geistes und einem innigen harmonischen Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen. — Leider hat der Verein laut Statuten die von uns Professoren gewünschte Herausgabe von theologischen Lehrbüchern und Fachwerken — abgesehen von solchen kirchengeschichtlichen Inhalts — fallen lassen. Diesen Zweck verfolgt der Verein teils durch die „Revue", teils

durch die Herausgabe kirchengeschichtlicher Monographieen, Urkunden und sonstiger Publikationen.

Im April dieses Jahres hielt unser Verein seine zweite Generalversammlung in Budapest ab. Hier wurde unter dem Präsidium des reformierten Bischofs Carl Szász und Baron Radvánszky, sowie unter reger Teilnahme des hauptstädtischen und provinziellen Verwaltungsrates und der Mitglieder mit aufrichtiger Freude konstatiert, daß seit Januar dieses Jahres die Zahl der Protektoren, Stifter, ordentlichen, beitragenden und sonstigen unterstützenden Mitglieder, deren Beiträge eine beträchtliche Summe repräsentieren, von 550 auf über 1000 gestiegen ist, und sozusagen die ganze protestantische Geistesaristokratie Ungarns, des früheren regnum marianum, vereinigt, — für drei Millionen Protestanten, freilich noch immer eine bescheidene Zahl. Hier wurde einmütig davon Zeugnis abgelegt, daß die beiden Konfessionen (die Helvetische und die Augsburger), welche bisher über 300 Jahre fast getrennt nebeneinander lebten, ja sich gegenseitig anfeindeten, dem alten bösen, bei uns wohlgenährten und mit reichen Pfründen und Ehren ausgestatteten Feinde gegenüber, der unsere evangelische Kirche zu einer schwer heimgesuchten Märtyrerkirche gemacht hat, fortan in ihrem wohlverstandenen eigenen, geschichtlich wie prinzipiell begründeten Interesse, vereint arbeiten müssen. Denn der Nationalcharakter der ungarisch-protestantischen Kirche — wie ein deutsch-theologisch geschulter lutherischer Gelehrter, Professor Schneller, ganz richtig bemerkt — besteht ja eben darin, daß die Kämpfe der Protestanten Ungarns um ihre Religionsfreiheit zu gleicher Zeit auch Kämpfe der Nation um ihre politische Selbständigkeit waren, so daß in den Kämpfen eines Bocskay, Bethlen und Rákóczy, wie auch in den Gesetzgebungen der Jahre 1790—1791, 1841, 1843, 1848 die Scheidung des protestantischen und des politischen Interesses sich theoretisch denkbar, praktisch jedoch undurchführbar erwies.

Die zweite Generalversammlung ist auch in anderer Beziehung für uns ungarische Protestanten überaus wichtig und bedeutungsvoll. Zur 100jährigen Gedenkfeier nämlich der im Jahre 1791 abgehaltenen, jedoch nicht bestätigten lutherischen und reformierten Synoden in Pest und Ofen, sowie zur Feier der Religionsfreiheit

des Protestantismus in Ungarn schrieb der Verein zwei Preisaufgaben aus, welche die Geschichte beider Synoden in je 15 Bogen quellenmäßig zu behandeln haben, was für den ungarischen Protestantismus um so wichtiger ist, als im nächsten Jahre voraussichtlich beide evangelische Kirchen eine allgemeine Kirchensynode abhalten werden. Hierbei ist noch zu erwähnen, daß die Generalversammlung den Professoren Schürer, Lipsius, Köstlin, Witte, dem „Evangelischen Bunde", dem „Österreicher Protestant" und der „Theologischen Litteraturzeitung" warmen Dank zollt [1]), und seitdem in dem soeben erschienenen gediegenen Jahrbuch des Vereins aus der Feder des Professor und Sekretär Kenessey auch öffentlich ausgesprochen hat für das dem Verein schon bisher erwiesene freundschaftliche Interesse, — ferner, daß der Verein offiziell an den Festlichkeiten teilnehmen wird, welche 1890 dem großen ungarischen Bibelübersetzer Kaspar Károli nun nach drei Jahrhunderten in dem kleinen oberungarischen Städtchen Gönz, wo er als reformierter Senior segensreich gewirkt und 1592 die Bibel mit fürstlicher Unterstützung herausgegeben hat, durch Enthüllung seines jüngst errichteten Denkmals seitens beider evangelischen Kirchen und wahrscheinlich auch an der 300jährigen Sárospataker Hochschule veranstaltet werden. — Bis jetzt hat der Verein vier Hefte der vierteljährig erscheinenden „Revue", und zwei größere ungarisch-kirchengeschichtliche Monographieen herausgegeben. Die Protektoren (für einen Beitrag von ein- für allemal 500 Gulden), Stifter (von 100 Gulden) und ordentlichen Mitglieder (von jährlich 6 Gulden) erhalten sämtliche Publikationen, während die übrigen für den bescheidenen jährlichen Preis von 3 Gulden nur die „Revue" erhalten.

Die „Revue" enthält wissenschaftliche Studien und Abhandlungen protestantisch-theologischen Inhaltes, giebt Raum auch abweichenden, z. B. orthodox-calvinischen oder lutherischen Ansichten, falls die-

---

1) Es sei hier im Namen des Präsidiums dankbar erwähnt, daß die Herren Professoren Lipsius den „Theologischen Jahresbericht" samt den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", und Witte drei Flugschriften des Evangelischen Bundes als Tauschexemplare dem Verein gütigst zukommen ließen.

Szlávik.

selben wissenschaftlich begründet werden, erstreckt sich auf alle Erscheinungen des ausländischen protestantisch-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens von allgemeinem Interesse, wobei sie nach echt protestantischem Grundsatz die freie Untersuchung walten lassen will in Sachen des Glaubens, in sittlichen, konstitutionellen und organisatorischen Fragen der Kirche, in historischen Forschungen wie bei der Beurteilung von deren Ergebnissen. Aus den bisher erschienenen Heften der „Revue" ist ersichtlich, daß wie der ungarische Protestantismus im allgemeinen, so auch die Revue ein inniges Verhältnis zum ausländischen, insbesondere deutschen Protestantismus auf litterarischem Gebiete aufrecht erhalten, wecken und pflegen will, daß sie deshalb die wissenschaftliche Bewegung im Ausland mit reger Aufmerksamkeit verfolgt und nach bestem Wissen und Gewissen prüft. Das erste vorjährige Doppelheft der „Revue" (gr. 8 14 Bogen), über das meine Anzeige in Nr. 8 der Schürerschen „Theologischen Litteraturzeitung" zu vergleichen ist, enthält folgende „Studien und Abhandlungen": Nach dem Leitartikel „An unsere Leser" von Bischof Carl Szász (Budapest), dem gefeierten Dichter und Nibelungenübersetzer Ungarns, charakterisiert Professor Balogh (Debrezin) die französische litterarisch-historische Gesellschaft (S. 10—27). Professor Dr. Masznyik (Preßburg) giebt auf Grund deutsch-protestantischer Bearbeitungen (Hausrath u. a.) ein Bild der Bekehrungsgeschichte Pauli (S. 27—52). Referent verfolgt auf Grund der Arbeiten von Köstlin, Weber und Warneck die Janssensche Methode auf dem Gebiete der Geschichtschreibung, namentlich der Reformationsgeschichte, sowie auf dem der Philosophie, Litteratur und Mission (S. 52—71). Anwalt Sztehlo (Budapest) bespricht auf Grund der ungarischen Gesetzgebung und kirchlichen Praxis die Reform des Eherechts und wünscht eine Milderung der Unauflösbarkeit der Ehe seitens der römischen Kirche ohne positive Einführung der Zivilehe (S. 71—80). Professor Csiky (Debrezin) schildert die Reform des Gottesdienstes (S. 80—96). Endlich Professor Hörk (Eperies) übersetzt ohne Beziehung auf die ungarischen kirchlich-staatlichen Verhältnisse die in den „Theologischen Studien und Kritiken" (1889, 3. Heft) erschienene Köstlinsche Besprechung der Werke von Thompson und Schaff über das Verhältnis von Kirche und Staat in den nordamerikanischen

Staaten (S. 96—110). In den „Rezensionen" bespricht Professor Dr. Pulßky (Budapest) die „Ungarischen Geschichtsbilder", namentlich die Biographie Bakócz', eines ungarischen Kardinals, von Prälat Fraknói (S. 111—140), während Professor Kenessey (Budapest) die hübsche Zieglersche Broschüre: „Der alte Gott lebt noch" in kurzen Zügen und lebendigen Farben den ungarischen Lesern vorführt (S. 140—160). Systematisch zusammengestellte Bibliographie und geschichtliche Denkmäler von Kenessey und Professor Zoványi (Klausenburg), samt einem kurzen Bericht über die Vereinsthätigkeit (S. 178—203) schließen das Erstlingsheft der „Revue".

Die „Studien und Abhandlungen" des am 1. Januar 1890 erschienenen ersten, sehr reichhaltigen Heftes der „Revue" sind folgende: Professor Dr. Vécsey (Budapest) bespricht die ersten Beziehungen des Christentums zum römischen Recht, wobei er davon ausgeht, daß das römische Recht vor dem Christentum seine Idealbilder von der stoischen Philosophie entlehnt hat; er zeigt alsdann, wie der christliche Einfluß allmählich an die Stelle des heidnischen jus sacrum das christliche jus divinum gesetzt, und Justiz, Ehe, Familie und die geselligen Verhältnisse wohlthuend durchdrungen hat (S. 1—20). Professor Dr. Bartha (Eperies) bringt überaus lehrreiche und auch in höheren amtlichen Kreisen beachtete „Statistische Mitteilungen über die gegenwärtigen Zustände des ungarischen Protestantismus". In Anbetracht, daß die verschiedenen Konfessionen dicht nebeneinander wohnen, hält es Verfasser aus wissenschaftlichen, nationalen und speziell protestantischen Rücksichten für außerordentlich wichtig, die populationistischen, kulturellen und materiellen Verhältnisse derselben gründlich zu beleuchten, um so der vergleichenden konfessionalistischen Statistik Bahn zu brechen. Die Abhandlung erörtert im Vergleich mit den übrigen Konfessionen die absolute und relative Zahl der einheimischen Protestanten mit besonderer Berücksichtigung der Frage, einerseits, welchen Nationalitäten die Mitglieder der einzelnen Konfessionen angehören, anderseits, wie sich die Konfessionen unter die Nationalitäten verteilen, wobei zugleich auch die Familien-, Geschlechts- und Beschäftigungsverhältnisse gründlich beachtet werden (S. 20—57). Professor Dr. Maßnyik (Preßburg) giebt ein ergreifendes Bild des Aufent-

haltes des Apostels Paulus in der Wüste und zeigt in warmer und scharf dialektischer Darstellung, wie dort aus dem bekehrten Saulus und gläubigen Paulus der systematische Theologe sich entwickelt hat (S. 57—78). Diese Abhandlung ist eine Probe aus des Verfassers Paulusbiographie, welche demnächst im Verlage des Vereins erscheinen soll. Professor Zoványi (Klausenburg) charakterisiert — freilich mehr für Theologen als für ein weiteres Publikum — das System des niederländischen Föderaltheologen Coccejus (S. 78—104). Hülfsprediger Kecskeméthy (Budapest) giebt eine sehr gelungene Besprechung und gebundene Übersetzung des Hohenliedes, welches er für eine Volksromanze hält (S. 105—125). In der letzten Studie entwirft Referent das treue Bild eines protestantischen Gelehrtenlebens von seltener Dauer, Fruchtbarkeit und harmonischer Schönheit, nämlich Carls v. Hase, des großen protestantischen Geschichtschreibers (S. 125—134). In den Rezensionen wird von Pastor Pap das neueste Werk Renans „Histoire du peuple d'Israel" kritisch beleuchtet (S. 134—146). Die übrigen Rubriken bringen ein biographisches Denkmal dem Hofprediger P. Medgyessy, der im bewegten Rákóczyschen Zeitalter im Sinne des Presbyterianismus gewirkt hat, gesetzt vom Universitätsbibliothekar Szilágyi (Budapest), sowie systematisch geordnete in- und ausländische, meistens deutsch-theologische bibliographische Notizen von Kenessey, dem Referenten und den Professoren zu Eperies, Csengey und Mayer (S. 146—160).

2) Die „Studien und Abhandlungen" des am 1. April l. J. erschienenen, ebenfalls sehr reichhaltigen zweiten Heftes sind folgende: Professor Dr. Ballagi (Budapest) beleuchtet in einem Probestück aus seinem soeben erschienenen größeren Werke „Colbert", die Geschichte der Zurücknahme des Edikts von Nantes (S. 161—178), wozu die Kritik sehr richtig bemerkt hat, daß die „Revue" mit Publikationen aus bereits erschienenen oder noch erscheinenden Werken etwas spärlicher umgehen sollte. Professor Dr. Bartha (Eperies) behandelt als Fortsetzung seiner oben erwähnten statistischen Abhandlung die Bewegung der protestantischen Bevölkerung, wobei die Zahl der Ehen überhaupt die in Ungarn sehr häufigen Mischehen und die wilden Ehen gründlich beleuchtet werden (S. 178—209). Professor Petri (Budapest) giebt ein lebendiges

Bild der Zeitgeschichte des Propheten Jeremias (S. 209—241). Professor Zoványi (Klausenburg) charakterisiert in einer Fortsetzung seiner oben erwähnten Studie „Die Kämpfe des Coccejanismus in den Niederlanden“, und wird demnächst — wie ich höre — auch seine Wirkungen und Beziehungen in der ungarischen reformierten Kirche quellenmäßig darlegen (S. 241—267). Professor Csengey (Eperies), ein wohlbekannter ungarischer Dichter und Schriftsteller, bespricht das Buch Hiob als klassisches Werk der hebräischen Litteratur (S. 267—278). Die nähere Darstellung des Inhalts und die religiös-poetische Würdigung des Gedichts folgt in den nächsten Heften. Professor Szabó (Budapest) verfolgt unter dem Titel „Die Zukunft der Philosophie“, den Gedanken, daß Gott Gegenstand der Erfahrung ist, — huldigt daher einer Art von religiösem Realismus (S. 278—301). Schließlich entwirft Referent auf Grund der reichhaltigen altkatholischen Litteratur und der freundlichen Mitteilungen des Bonner Professors Reusch das an großen Ereignissen reiche Lebensbild Ignaz von Döllingers, des großen deutsch-katholischen Kirchenhistorikers (S. 301—319). In den „Rezensionen“ bespricht Professor Dr. Maßnyik (Preßburg) das protestantische und ultramontane Gegenbild Giordano Brunos von Thikötter und Esser, wobei die tendenziöse ultramontane Janssen-, Stöckl-, Marschal- und Norenbergsche Geschichtschreibung in grellen Zügen beleuchtet wird (S. 319—332). In der Missionsrubrik giebt Professor Csiky (Debrezin) einen interessanten und lehrreichen „Brief über innere Mission“ (S. 332—341). Kleinere kritische Besprechungen über in- und ausländische, hauptsächlich deutsch-theologische und philosophische Litteratur von Kenessey und Referenten schließen den reichen Inhalt unseres Heftes.

Die „Studien und Abhandlungen“ des im Juli dieses Jahres erschienenen dritten, 14 Bogen starken und inhaltreichen Heftes unserer „Revue“ sind folgende: Professor Dr. Bartha giebt als Fortsetzung seiner oben erwähnten statistischen Abhandlung aus dem Gebiete des ungarischen Protestantismus das traurige Kapitel der Geburts- und Sterbeverhältnisse, wobei das in den sächsich-lutherischen und magyarisch-calvinischen Gegenden übliche „Ein- und Zweikindersystem“ mit seinen schwer zu beklagenden Folgen in grellen

Zügen beleuchtet wird (S. 353—389). Professor Józsa (Groß-Enyed) charakterisiert die Welt- und Lebensanschauung des „Predigers“ (קהלת) (S. 389—404). Professor Mitrovics (Sárospatak) giebt eine Geschichte der Entwickelung der Konfirmation im protestantischen Auslande und in Ungarn (S. 404—428). Professor Dr. Kvacsala (Preßburg) bringt interessante und lehrreiche Beiträge zur Geschichte des Chiliasmus im 17. Jahrhundert und zeigt, wie der von Piscator, Alstedt, Bisterfeld, Commenius und anderen Ausländern in Ungarn verbreitete Chiliasmus auch das religiöse Gemüt und die Politik eines Fürsten Rákóczy beeinflussen konnte (S. 428—450). Professor Csengey charakterisiert als Fortsetzung seiner oben erwähnten Abhandlung die religiöse Weltanschauung des Buches Hiob, wobei das Hauptproblem dieses klassischen Werkes mit feinem exegetischen und historischen Sinne beleuchtet wird (S. 450—475). Professor Schneller (Preßburg) schildert die vatikanisch-päpstliche Kirche und das neue Italien. Diese kirchenpolitische Studie ist, was Inhalt und Behandlung anbelangt, eine der besten bisher erschienenen Arbeiten (S. 475—505). Mitrovics junior (Budapest) entwirft das tragische Lebensbild eines reformierten Pastors, Namens Andreas Poótsch (S. 505—522), während Kenessey interessante Bemerkungen bringt über die einheitliche Mittelschule, deren Idee gegenwärtig das Programm und die Politik des Kultusministers Graf Csáky in Ungarn bildet (S. 522—535). Schließlich schildert Referent unter dem Titel „Zur neusten katholischen Reformbewegung“ das zeitgeschichtliche Bild des deutschen und schweizerischen Altkatholicismus, als eines Martyriums innerhalb der neusten katholischen Kirchengeschichte (S. 535—550). In den „Rezensionen“ charakterisiert Sekretär Kenessey die kirchlichen und kirchlich-politischen Reden des Bischof Schlauch, des zukünftigen Primas und Fürstbischofs von Ungarn, den man, was Eloquenz und Bildung anbelangt, als ungarischen Stroßmayer oder Hefele bezeichnen könnte (S. 550—563). In der Missionsrubrik bringt Professor Csiky als Fortsetzung seiner oben erwähnten Abhandlung eine Schilderung des Programms und der Statuten des Zentralausschusses der deutsch-evangelischen Kirche für innere Mission, wobei das „Rauhe Haus“ und die „Fliegenden Blätter“ näher beleuchtet werden (S. 563—575).

Kleinere kritische Besprechungen über in- und ausländische Litteratur von Kenessey und dem Referenten schließen auch das letzte bisher erschienene Heft der „Revue“, deren nächste Nummer erst im Oktober erscheinen wird.

Die Kritik der protestantischen Zeitschriften und der freisinnigen politischen Presse hat allgemein anerkannt, daß die diesjährigen Hefte von Nummer zu Nummer dem vorjährigen ersten Doppelhefte gegenüber von einem wesentlichen Fortschritt zeugen, was im ganzen genommen dem jungen, rastlosen, wohlgeschulten und fein kritischen Redakteur, dem Sekretär Professor Béla Kenessey, zu verdanken ist. Nur Rom scheint unser gut protestantisches Unternehmen bis auf diese Stunde — vielleicht wegen der emsigen Beschäftigung mit der Revision des Mischehegesetzes totschweigen zu wollen!

Was die von dem Verein bisher herausgegebenen beiden Monographieen anbelangt, so behandelt die umfangreiche (460 S. gr. 8), von Obergespan Michael Zsilinßky, einem der fleißigsten Forscher auf ungarisch-kirchengeschichtlichem Gebiete, mit großer Erudition verfaßte Arbeit unter dem Titel „Der Frieden von Linz und die Geschichte der religiös-politischen Gesetzesartikel von 1647“ (Budapest 1890) ein sehr wichtiges Kapitel aus der ungarischen protestantischen, an großen Ereignissen so reichen Kirchengeschichichte, nämlich den infolge des Rákóczyschen Aufstandes erfochtenen Linzer Frieden vom Jahre 1645, samt den Vorbereitungen, der Sanktionierung (1647) und den Folgen desselben, mit eingehender Berücksichtigung der politischen und Kirchengeschichte. Die Ereignisse, die sich hieran knüpften, hat Zsilinßky aktenmäßig und mit lebhaften Farben geschildert. Die Monographie kann als eine würdige Fortsetzung und Ergänzung seiner vom „Reformverein“ 1880 herausgegebenen „Religionsverhandlungen auf den ungarischen Landtagen“ betrachtet werden, und ist von der protestantischen und der freisinnigen politischen Presse ebenfalls als eine tüchtige Publikation unseres Vereines warm begrüßt worden; sie ist zum Ladenpreise von 3 Gulden 20 Kreuzer zu bekommen.

Die andere, vor etlichen Wochen erschienene Monographie von Pastor Samuel Szeremlei bringt unter dem Titel „Benjamin Szönyi und die Gemeinde zu Hódmezövásárhely 1717—1794“ (gr. 12° 224 S., Preis 1 Gld. 80 Kr.) ein trauriges

und vielbewegtes Bild aus der Geschichte der niederungarischen reformierten Protestanten, und zeigt, wie neben der oberungarischen deutsch-lutherischen Bevölkerung im Trauerdecennium unter Kaiser Leopold und Karaffa auch die niederungarischen Calvinisten von der österreichischen Büreaukratie, römischen Hierarchie und ungarisch-katholischen Küriarchie viel gelitten haben, so daß auch die nieder-ungarisch-calvinische Kirche neben der vielsprachigen oberungarisch-lutherischen mit Recht den Namen einer Märtyrerkirche verdient. Der Pastor und Senior Szönyi, bekannt als kirchlicher Schriftsteller — hauptsächlich auf dem Gebiete der Hymnologie (z. B. „Harfe der Heiligen“, Klausenburg 1762, zum letztenmal 1869 in Debrezin ediert) — hat diesen Verfolgungen seitens des Erzbischofs Graf Eßterházy und anderer römischer Magnaten mit Mannesmut widerstanden; ebenderselbe hat dann später auf der Synode zu Ofen im Jahre 1791 eine bedeutende Rolle gespielt. Man kann in diesem Werke so manche herzergreifende Scenen und Kapitel über das Verhalten der verfolgungssüchtigen römisch-katholischen Kirche gegenüber dem ungarischen Protestantismus lesen, die nur in der Hugenottengeschichte ihresgleichen haben. Die Geschichte ist auch hier die beste Apologie des Protestantismus, und der untrüglichste Richter Roms und seiner Waffen.

Leider fehlt es dem ungarischen Protestantismus bis auf den heutigen Tag an einer quellenmäßigen, einheitlichen und pragmatischen Geschichte, die nur auf Grund der oben erwähnten und ähnlicher kirchenhistorischen Monographieen und durch Publizierung ihrer bisher versteckten Dokumente denkbar ist. Im Hinblick auf diesen schönen Zweck wünschen wir dem Ungarisch protestantisch-litterarischen Vereine auch inbetreff dieser Hefte ein fröhliches Gedeihen und Gottes Segen! Das walte Gott!

Eperies, Oberungarn.

Professor Dr. Mathias Szlávik.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1891, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
(Emil Perthes.)
1891.

Abhandlungen.

I.

Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora.

Von

Dr. A. Schmoller in Heilbronn.

Die im obigen Thema enthaltene Frage ist oft, aber zumeist nur im Interesse der Erklärung neutestamentlicher Gedanken über Christi Tod und dessen Bedeutung erörtert worden. Hier haben wir es mit diesem Zusammenhang Alten und Neuen Testamentes nicht zu thun. Die vorliegende Arbeit sucht vielmehr ein geschichtlich möglichst treues Bild von dem Sinn zu gewinnen, den die Urheber der Opfertora mit ihrem Terminus כפר verbanden, sowie von der wahren Bedeutung der zur kappara dienenden Opfer, Riten ꝛc. Wir fragen lediglich, in welcher Absicht, zu welchem Zweck die priesterliche kappara im Gesetz vorgeschrieben war und in praxi vollzogen wurde.

Voraus einige Worte über das zu behandelnde Quellengebiet.

I.

Das Alte Testament kennt kein unser „Sühne" deckendes Hauptwort; wir gebrauchen dafür das nachkanonische Wort kappārā. Eine um so wichtigere Rolle spielt dagegen in unseren Quellen das Zeitwort kappēr, für welches wir zunächst an der Grund-

bedeutung „bedecken“ festhalten. Das Wort kommt in vielen gesetzlichen Stellen als terminus techn. der Kultussprache vor; wo es vorkommt — können wir kurz sagen —, da haben wir Opfertora. Wir haben es also im ganzen zu thun mit einer Frage aus der Theologie des Priestergesetzes (PC). Außerdem findet sich das Wort — in einer für unsere Untersuchung wertvollen Verwendung — in einigen außergesetzlichen Stellen.

Opfertora — schriftliche Anweisung über das im Opferdienst einzuhaltende Verfahren —, systematische Opfertheorie, bieten uns erst die Zeiten, in denen man mit dem Gedanken einer Wiederaufrichtung des zerstörten jüdischen Volks- und Religionswesens sich beschäftigte. Der vorexilischen, von Ezechiel ihres falschen Gottesdienstes wegen so scharf verurteilten Zeit hat wohl das Deuteronomium das Ideal eines gereinigten und einheitlich gestalteten Gottesdienstes vorgehalten; neben dieser Hauptaufgabe aber tritt bekanntlich im deuteronomischen Reformprogramm die Regelung der kultischen Einzelheiten, der Opferarten und Riten sehr zurück; eine eigentliche Opfertora im oben bezeichneten Sinn giebt es im Deuteronomium noch nicht, noch weniger natürlich im Bundesbuch.

Etwas der exilischen Opfertora nahe Verwandtes begegnet uns zuerst bei Ezechiel, der in dem prophetischen Bild von der zukünftigen Gestaltung des Lebens der jüdischen Gemeinde in der wiedergewonnenen Heimat auch den Entwurf einer gründlichen und durchdachten Neuordnung des Gottesdienstes giebt. Dort finden wir Anweisung über einfache und zusammengesetzte Opfer. Er schöpft aus dem bisher durch mündliche Überlieferung fortgepflanzten, aber in der kultlosen Exilszeit von der Gefahr des Verlorengehens bedrohten rituellen Herkommen, aus der seit alter Zeit geübten und immer weiter entwickelten Opfersitte. Ihm ist der Ausdruck כפר geläufig und keiner Erläuterung bedürftig, von der priesterlichen kappara wird in den Kapp. 40—48 mehrfach als von einer bekannten Übung geredet.

Ezechiel lehrt uns auch vermöge seiner geschichtlichen Stellung am deutlichsten die leitenden Grundgedanken der auf die Restauration hinarbeitenden Kreise kennen, die Gedanken, welche auch den Gesetzesarbeiten der Folgezeit zugrunde liegen, in denselben aber

aus mehrfachen Gründen so deutlich wie in seinem originalen Entwurf nicht mehr hervortreten. Das Ideal der Zeit ist ein heiliges Volk. Die vorexilische Geschichte des Volks, die fast nichts als Abfall und Ungehorsam aufweist, ist abgeschlossen mit Jahwes harter aber gerechter Strafe für jene Sünden, mit der Zerstörung von Staat, Stadt und Tempel. Dieses Unglück konnte nur eintreten, nachdem Jahwe im Zorn über sein Volk Tempel und Land verlassen hatte. Mit jener Katastrophe ist die Rechnung ausgeglichen, und die geistigen Leiter des Volks, deren Wort in jenen Ereignissen seine Beglaubigung und den Grund neuer Autorität fand, sehen nun bald einer neuen Zeit entgegen und denken an die Aufführung eines neuen Baues. Für diese Zukunft hängt nun alles daran, daß Jahwe auf Zion bleibt, das Volk darf ihm nie mehr Grund zum Zorn und zum Weggehen geben; es hat, wenn Jahwe jetzt zurückkehrt, auch die ernste Pflicht und Verantwortung, seinem Willen streng nachzuleben und muß — das ist der bezeichnende Gedanke — vor allem jede Verunreinigung von Jahwes Sitz fernehalten, den Dienst seines Gottes zu dem Ende genau nach dessen Weisung ausüben. Tempel und Kult werden so die Palladien des Volksglückes, eine Anschauung, welche durch die Kultusreform nach dem Deuteronomium vorbereitet, durch das Exil aber und die Zerstörung der altererbten Art des Gottesdienstes, sowie durch das drückende Gefühl der Kultlosigkeit und „Gottlosigkeit“ während des Exils zur Reife gebracht wurde.

Heilig — man könnte sagen: gottentsprechend, gottgefällig oder geradezu göttlich — soll das Volk von nun an sein und bleiben und immer wieder aufs neue werden; das Volk und sein Land, mehr noch Jahwes Diener, am strengsten seine Wohnung. Heilig sein, Gott angehören, kann jedoch nur das Reine; sinnliche (levitische) oder sittliche Verunreinigung zerstört jenes mit qadosch bezeichnete normale Verhältnis zu Jahwe. Und der Tora fällt nun das als eigentliche Aufgabe zu, darin liegt ihr Wert für Israel, daß sie die Mittel nachzuweisen hat, welche jene Reinheit erhalten und sicherstellen oder dieselbe, wenn sie wirklich und offenkundig oder auch nur möglicher- und wahrscheinlicherweise verletzt und zerstört ist, wiederherstellen. Darum wird der Kultus und das Gesetz,

so große Verantwortung und Last auch das Volk zu tragen hat, doch als das wertvollste Gnadengeschenk Jahwes zum Heil seines Volks angesehen. Charakteristisch ist, daß sich wenigstens für das Opferwesen die uns unumgänglich scheinende Unterscheidung zwischen Sünde (im sittlichen Sinn) und Unreinheit (im levitischen Sinn) nicht durchführen läßt: der Begriff der Befleckung, Verunreinigung ist der beherrschende. So werden auch die seit Ezechiel genannten, ausdrücklich auf die Sünde bezogenen Opferarten (chattath und ascham) unbefangen zur (levitischen) Reinigung gebraucht und umgekehrt ist von Entsündigung die Rede, wo nach unseren Begriffen nur von kultischer, ritueller Reinigung zu reden wäre.

Gehen wir einen Schritt weiter zur nächsten größeren litterarischen Quelle, zum sogen. Heiligkeitsgesetz, Lev. 17—26, so finden wir auch hier reichlich Gelegenheit, die allgemeine sittlich-religiöse Richtung des exilischen Judentums kennen zu lernen. Von Opfern und der kappara ist wenig die Rede, dagegen finden wir hier eine Menge von Geboten und Verboten, die eben das ideale „heilige Volk", ein Volk nach Jahwes Herzen, herstellen sollen. Auch hier begegnet uns die für die Zeit und das dieser Zeit entstammende Gesetz, den ganzen PC, charakteristische Gedankenreihe: Jahwes Wesen ist Heiligkeit [1]); das Volk, das ihm gehören will, muß heilig — göttlich — sein und werden. Denn nur unter einem heiligen Volk kann Gott wohnen, nur mit einem solchen kann er in Verbindung sein und bleiben. Unumgängliche Bedingung der Heiligkeit und Zugehörigkeit zu Jahwe ist aber Reinheit, sinnliche wie sittliche. (Das sind die zwei Momente im Begriff der Reinheit, zwischen denen ein Wertunterschied in den Quellen nicht gemacht wird.)

Die Kultusgeschichte, der feste, in Form einer Geschichte der fortschreitenden Offenbarung des Kultus an das Volk bezw. an

1) „Jahwe ist heilig", ist so viel wie „Jahwe ist Gott", denn Heiligkeit ist eben Göttlichkeit. Man darf nie vergessen, daß Jahwe Personname ist und bleibt. Setzt man das außer Augen, so entsteht ein Idem per idem: Gott ist Gott.

Mose gegebene Rahmen des sogen. PC — wir nennen diese priesterliche Kultusgeschichte mit anderen Q — zeigt die ganze Organisation des Volks- und Kultuswesens, welche in den leitenden priesterlichen Kreisen für die neue Gemeinde in Aussicht genommen wurde. In ihrer Tendenz, im Inhalt ihrer Anordnungen, selbst in der Ordnung derselben ist die Schrift der Zukunftstora Ezechiels sehr ähnlich, — die Abweichungen werden aus der veränderten Zeitlage begreiflich, namentlich auch daraus, daß der Verfasser von Q die Zeit viel näher vor sich sieht als Ezechiel, welche die Verwirklichung aller seiner Pläne bringen soll —, aber die Form ist recht verschieden. Bei Ezechiel eine prophetische Vision, bei Q eine Geschichte; dort teilt Gott dem Propheten mit, was in einer bessern Zukunft werden soll, hier „hat" Gott die Theokratie Stück für Stück dem Helden der ältesten Volksgeschichte, Mose, geoffenbart, der eines um das andere verwirklicht, in Q ist also der exilische Restaurationsplan (Theokratie) dargestellt als ein dem Volk gleich bei seiner Geburt fertig in die Wiege gelegtes Geschenk.

Ehe Gott sich über Art, Zeit, Ritus der legitimen Opfer ausgesprochen hat, giebt es einfach kein Opferwesen. Dies ist die allen älteren Darstellungen (JE), namentlich der Patriarchengeschichte ins Gesicht schlagende Voraussetzung des Buches. Als unabhängig vom Opferwesen werden schon vor der Gesetzgebung das Verbot des Bluteſſens und die Erlaubnis profaner Schlachtung gegeben, dem Passah aber muß begreiflich, weil es eben an den Auszug aus Ägypten gebunden ist, der Opfercharakter genommen werden. Für uns gewinnt die Gen. 1 beginnende Quelle erst von Ex. 25 an Bedeutung — übrigens ist alles Frühere auch nur in großen Umrissen gezeichnet —, wo zunächst für Gottes Wohnung und deren Ausstattung gesorgt wird (25, 1—29, 35; 43—46). Vom ersten Opfer Aharons, das Jahwe durch sein Erscheinen anerkennt, dann gleich auch von der Gefahr ungesetzlichen Opferns erfahren wir Lev. 9; 10, 1—5. 12—15. Der Kürze wegen verfolgen wir hier den Geschichtsverlauf, wie ihn die Quelle giebt, nicht weiter [1]), was unsere Frage direkt berührt, kommt unten zur Sprache.

1) Vgl. zu der Darstellung der Geschichte des Kultus und der Theokratie

Nur noch einige allgemeine Bemerkungen: Die Schrift will, obgleich sie Geschichte ist, eine Konstitution für die Religionsübung des neuen nachexilischen Israel sein. Der Erzähler bricht ab, sobald er bei der Besetzung Kanaans durch das alte Volk angelangt ist. An diesen Zeitpunkt soll offenbar die Geschichte des neuen Israel anknüpfen, dem Aufenthalt in Ägypten und in der Wüste entspricht das Exil, dem Einzug von Altisrael ins Land seiner Väter die Rückkehr Neuisraels, der Exulanten, nach Jerusalem. Ezechiel verurteilt die Geschichte seines Volks bis zu seiner Zeit; liegt aber in dem vollkommenen Schweigen dieser Priestergeschichte über die ganze Geschichte der Richter- und Königszeit nicht ebenso deutlich das Urteil der priesterlichen Kreise unter den Exulanten? Wie jene mittlere Geschichte sich in den Gedanken jener Leute spiegelte, zeigt die Chronik.

Die eben besprochene Schrift erzählt nur von Opfern, ist in ihrer Form kein Gesetzbuch. Natürlich sollen jene Opferschilderungen maßgebende Vorbilder sein, doch konnten sie auf die Dauer nicht allen Bedürfnissen genügen. Neue, genaue Anweisungen in den Rahmen jener Geschichte einzufügen — neue Offenbarungen an Mose — war leicht; solche Erweiterungen haben wir Lev. 1—7. 11—15. Num. 5. 6, auch an weiterer Ausführung einzelner Erzählungen fehlt es nicht. Und immer wieder, wenn im Lauf der Zeit die Praxis sich fortbildete oder die Kasuistik und litterarische Gesetzesbearbeitung Lücken und Mängel, Differenzen oder Widersprüche in den Bestimmungen entdecken ließen, wuchsen neue Zusätze, Nachträge, Korrekturen oder ausgleichende Erklärungen zu dem ohnehin wenig homogenen Stamm hinzu. Diese größeren oder kleineren Stücke — zusammen die sekundären Partieen des PC, die unter sich kein Ganzes mehr darstellen — beschäftigen sich fast ganz mit liturgischen und rituellen Dingen — Opfern und Reinigungssatzungen —, hier ist auch der terminus כפר eigentlich zuhause.

Außer Ezechiel, dem Vorläufer der Gesetzesautoren des Exils,

---

nach Q Wellh. Comp. des Hexateuchs, und Wurster, Zeitschr. für alttestam. Wissensch. IV, 122 ff.

haben wir nun den PC in seinen Schichten übersehen, der sich von dem Geschichtswerk JE — hier wirklich Geschichte oder echte Sage — abhebt. Drei Gruppen haben wir:

das Heiligkeitsgesetz (H)	nach Kuenen	P^1
die Kultusgeschichte (Q)	„	P^2
die sekundären Stücke des PC	„	P^3 P^4 ꝛc.

Ehe wir aber diese Hauptquellen über die kappara befragen, müssen wir in einer Voruntersuchung uns nach den Nachrichten vorgesetzlicher Quellen über unsern Gegenstand umsehen.

II.

In der außergesetzlichen Litteratur kommt das Wort kipper selten, am häufigsten in prophetischen und poetischen Stellen vor, ohne übrigens neben den vielen synonymen Ausdrücken [1]), welche besonders die Psalmen bieten, irgendwie hervorzutreten. Der Sprachgebrauch der priesterlichen Geschichtsbücher (Chron., Neh.) schließt sich begreiflich an den der Tora an. Von den Derivaten des Stamms gehören kippurim und kapporeth ganz dem PC, kofer fast ganz der außergesetzlichen Litteratur an; letzteres Wort ist ein der Sphäre des Rechtswesens angehöriger Kunstausdruck — wir besprechen ihn nach dem Zeitwort kipper.

Zuerst eine Gruppe von drei Stellen, in denen kipper ein anderes Objekt als das sonst in den poetischen und prophetischen Büchern damit verbundene עון, פשע oder חטאת hat.

Jesaia droht 28, 18 im Namen Jahwes den Beherrschern des Volks, daß alles zusammenbrechen werde, worauf sie sich verlassen, sobald einmal Jahwe das Verderben sende. Sie geberden sich, als hätten sie mit dem Tod einen Bund und mit der Scheol einen Vertrag geschlossen. Aber der Bund wird „bedeckt“, der Vertrag hat keinen Bestand. Liest man mit Wellhausen וחפר statt וכפר, das zum fem. ברית nicht paßt, so geht uns die Stelle überhaupt nichts an, liest man aber תכפר (Pu), so kann man nur sagen: mag man das Etymon „decken“ zu „überstreichen, obli-

1) העביר, (טהר, חטא) רפא, כבס, רחץ, הסיר, כסה, מחה, נשא, לא זכר, dazu סלח.

terare" umdeuten oder nicht — jedenfalls kann das „Decken" nur bildlicher Ausdruck für „aufheben, verschwinden lassen" sein.

In Jes. 47, 11 ist möglicherweise an ein kultisches (eine Verwandtschaft mit dem gesetzlichen Sprachgebrauch wäre ja bei Deuterojes. möglich) oder magisches Mittel gedacht, wenn es heißt, daß die Tochter Babels das Unheil, das über sie kommt, nicht zu beschwören und das Unglück nicht zu „decken" vermöge. Soll es nicht bloß heißen „unwirksam machen" (wie etwa ein Feuer durch Verschütten mit Erde), so hätten wir eine ganz singuläre Bedeutung, die nur erklärbar wäre als Einkleidung heidnischer Vorstellungen in die Terminologie der israelitischen Kultussprache.

Prov. 16, 14 ist davon die Rede, daß ein weiser Mann des Königs todbringenden Zorn zu „bedecken" verstehe. Von der Grundbedeutung „decken" im Sinn des Verdeckens (obruere) abzugehen ist kein Grund. Der Zorn soll unwirksam gemacht, ausgelöscht werden.

Die Mehrzahl der Stellen zeigt Sünde, Schuld ꝛc. als Objekte des kapper. Die Objekte sind meist im Accusativ, zweimal mit על an das Verbum angeschlossen. Die letztere Konstruktion (Jer. 18. Ps. 79) zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit dem gesetzlichen Sprachgebrauch, der die Konstruktion mit על oft aufweist.

Interessant ist gleich Jes. 6, 7, weil wir hier nicht nur wie auch sonst die Vorstellung kennen lernen, daß die Vergebung der Sünde ein Zudecken, Abwischen, Entfernen ꝛc. derselben sei, sondern weil hier für einen bestimmten Fall Grund und Zweck der Entfernung angegeben ist. Vor der Erscheinung Jahwes, der ihm persönlich den prophetischen Auftrag erteilt, erschrickt der Prophet in dem Bewußtsein, daß an ihm die Unreinheit der Sünde hafte, während doch nur Reines vor Jahwe bestehen kann. Damit er doch vor Gott zu stehen vermöge, wird in der Vision mit dem Glühstein die Reinigung vollzogen — wie Feuer auch sonst als Mittel der Reinigung erscheint: Num. 31, 23 f., neben dem Wasser Mal. 3, 2 f. Der technische Ausdruck ṭihar ist nicht gebraucht, aber seine Stelle vertreten zwei Ausdrücke, welche in concreto und anschaulich denselben Sinn geben: Sünde entfernen und Schuld

zudecken. Das ist ebenso viel wie reinigen. Das kapper macht den Gegenstand unsichtbar, verhüllt ihn und macht die Schuld unwirksam. Auch hier, das ist noch bemerkenswert, wo ja die Sünde gewiß ethisch gefaßt ist, wird *Sündigkeit als Unreinheit angesehen*, das Geistige also im sinnlichen Analogon aufgefaßt.

Jes. 22, 14 erklärt eine Schuld für zu schwer, als daß sie überhaupt könnte jemals „bedeckt“ werden. — „Bis ihr sterbet“ ist der Termin, bis zu dem eine Bedeckung überhaupt nur von Wert ist, nach dem Tod giebt es weder Strafe noch Lohn; ob gemeint ist, *Gott* werde eine derartige Schuld nie bedecken, d. h. vergeben und vergessen, oder die *Menschen* werden sie nie bedecken können — etwa durch Opfer, vgl. 1 Sam. 3, 14 oder sittliches Wohlverhalten, wie Prov. 16, 6 — bleibt unsicher. Das kapper macht jedenfalls die Schuld ungesehen, hebt ihre Bestrafung auf.

Ähnlich ist es, wenn Jeremia (18, 23) Gott, der die Anschläge seiner Feinde kenne, bittet, ihn an denselben zu rächen und ihre Schuld nicht zu bedecken (kapper ål) noch ihre Sünde [von] vor seinem Angesicht wegzuwischen (מחה).

Die Stelle ist citiert Neh. 3, 37, hier ist כפר durch כסה ersetzt, konstruiert ist beidemal mit על. Für den Citator ist offenbar כפר rein kultischer term. techn. und seiner ursprünglichen sinnlichen Bedeutung entfremdet, deshalb findet er angemessen, es durch das synonyme כסה zu ersetzen. Dieses letztere Wort kann, mit פשע, חטאת verbunden, entweder „verheimlichen“ oder (wie מחה) „zudecken, wegschaffen“ bedeuten.

Die Bitte des Propheten setzt voraus, daß seine Feinde „zur Zeit des Zornes Jahwes“ ihrer Strafe entgehen würden, wäre ihre Schuld vorher bedeckt oder weggewischt. Wir haben wieder an Stelle des *Begriffs* der Sündenvergebung das *Bild* vom Zudecken oder Abwischen eines Fleckens. In den Psalmen sind bildliche Ausdrücke wie כסה, נשׂא, הסיר und andere wohl *bewußte* poetische Bilder für den Begriff der Verzeihung, ebenso haben wir כפר in Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 9 (vgl. V. 8) einfach mit „vergeben“ zu übersetzen. (Ps. 79 haben wir wie bei Jeremia die Konstruktion mit על.)

Eigenartiger sind Aussagen darüber, daß unter Umständen ein bestimmtes menschliches Thun „Schuld bedeckt". Durch Liebe und Treue, heißt es Prov. 16, 6, „bedecke" ein Mensch seine vormalige Sünde. Das neue sittliche Verhalten deckt einen Schleier über das frühere, bildet eine Scheidewand zwischen jener Schuld und dem beurteilenden Subjekt, sei es Gott, seien es Menschen oder beides. Mit der Technik des Kultus hat dieser Gedanke begreiflich nichts zu thun.

Die exilische oder nachexilische Stelle Jes. 27, 9 — Jes. 24—27 ist ein zusammenhängendes spätes Stück — redet davon, daß das Mittel, Jakobs Schuld zu „bedecken" und seine Sünde völlig abzuthun (הסיר), die Zertrümmerung aller Altarsteine und Entfernung der Ascheren und Sonnensäulen sei. So erklären Smend (Zeitschr. f. alttestam. Wissensch. IV) und Duhm (Theol. d. Prof.) die Stelle. Die Deutung Riehms (der Begriff der Sühne im Alten Testament in Theol. Stud. u. Krit. 1877, S. 16), welcher die Abstellung des Götzendienstes nur als conditio sine qua non der göttlichen „Bedeckung" (Vergebung) ansieht, hat im Text keinen Anhalt, vielmehr bedeckt derjenige die Schuld, entzieht sie Gottes Beurteilung, der den Anstoß wegschafft, und כפר heißt zudecken, so daß das Zugedeckte nicht mehr ins Auge fällt.

Als Mittel, die Schuld zu „bedecken", begegnen uns 1 Sam. 3, 14 die altherkömmlichen Opfergaben für Jahwe, Zebach und Mincha. Beide Namen fassen alles zusammen, was die Zeit des Verfassers an Opfergaben für Jahwe kannte; Jahwe versichert, daß alle Mittel, die sonst etwa mit Erfolg angewendet werden, ihn milde zu stimmen, seine Strafe abzuwenden, die Sünde zuzudecken, in diesem Fall, bei der Schuld des Hauses Eli, nutzlos angewendet würden. Wir lassen uns nicht ein auf die bezüglichen Ausführungen Riehms (a. a. O. S. 42. 43 mit Note) und Ritschls (Rechtfert. und Vers. II, 196 f.), denn alle Ausführungen, die in 1 Sam. 3 Voraussetzungen und Anschauungen der Opfertora eintragen, sind gegenstandslos. Es ist nur darauf zu achten, daß die blutigen (zebach) wie unblutigen Opfer (mincha) je nach Bedürfnis verschiedenen Zwecken von jeher dienen; an den Jahresfesten sind sie Ausdruck des Danks und der frohen Anerkennung

des göttlichen Segens, der eben eine rechte „Freude vor Jahwe“ ermöglicht, ebenso unterstützt man dadurch Bitten um Hilfe, Schutz, um neue Zuwendung der göttlichen Gunst, um Abwendung der Ungnade, des Zornes Gottes, wenn entweder Unglück als die göttliche Vergeltung einer Schuld erschien (2 Sam. 21, 1—14) oder man sich eines bestimmten Verstoßes gegen Jahwe, seine Würde, seine Heiligtümer, Priester oder auch gegen die geheiligte, seinen Willen ausdrückende Volkssitte bewußt war. Die Gabe, so dachte man sich nach unserer Stelle die Wirkung, deckt den am Menschen als Flecken haftenden Anstoß, entzieht ihn Gottes Auge und Urteil und so den Menschen der Strafe. Begreiflich ist die Darbietung einer Opfergabe stets nur Versuch, kein unfehlbares Mittel, die Schuld zuzudecken, aber als ein in den leichteren, gewöhnlichen Fällen ausreichendes piaculum wird das Opfer doch betrachtet.

Opfer mit gleichsam garantierter Wirkung für bestimmte Fälle, wie sie die Tora bietet, kennt diese Zeit noch nicht.

Als unter David eine dreijährige Hungersnot dem Volk als Zeichen des Zornes Jahwes galt, suchte der König als Vertreter des leidenden Volks Gottes Angesicht, wohl durch das Orakel (2 Sam. 21, 1—14). Jahwe nennt das ἄγος, welches zunächst auf dem Hause Sauls liegt, am ganzen Land aber heimgesucht wird, weil dieses den Schuldigen, genauer dessen Angehörige und Nachkommen, beherbergt. David fragt beim Geschlecht der von Saul getöteten Gibeoniten an: Was soll ich euch thun und womit soll ich „bedecken“? und fordert sie auf, die Nachala Jahwes (nachdem ihnen Genugthuung geworden) zu segnen. Das Segnen scheint soviel wie Zurücknahme des Fluchs zu sein, den sie, weil sie anders sich nicht gegen das mächtige Geschlecht Sauls wehren konnten, gegen dasselbe geschleudert haben und den Jahwe gehört und in jener Landplage verwirklicht hat. Ein kofer, eine Geldbuße, weisen die Gibeoniten zurück; solche Abfindung, wenn sie auch wohl sonst vorkam, ist stets vom guten Willen der Geschädigten abhängig. Sie wollen Leben um Leben, und es werden sieben Männer aus Sauls Geschlecht getötet. Ob das nun ein Menschenopfer ist (Kuenen, Schultz) oder nur ein Vollzug der Blutrache vor Jahwe, der zu ihrem Vollzug eben mitgeholfen hat,

brauchen wir nicht zu entscheiden. David und das Volk vollziehen die stellvertretende Hinrichtung nicht, „bedecken" vielmehr schon durch Auslieferung der dem Tod Geweihten. **Objekt** des „**Bedeckens**" ist das noch ungerochene **Blut** oder die am Land haftende **Blutschuld**.

Verwandt ist das Stück Deut. 21, 1—9, wo der Zweck der stellvertretenden Hinrichtung (nicht Opferung) eines Tiers die „Bedeckung" des „unschuldigen Blutes" ist. Vollzug oder Ermöglichung der Blutrache tilgt das „unschuldige", d. h. frevelhaft vergossene Blut aus (בער: כפר = הסיר oder מחה, oben: כפר) und nimmt die Schuld vom Volke. Die Ältesten haben, wenn der Schuldige nicht zu finden ist, stellvertretende Hinrichtung (ערף) an einem Tier zu vollziehen, wobei schon der Ort der Tötung zeigt, daß es sich um kein Opfer handelt. Die b^ene Lewi sind als Vertreter des Rechts und Brauches dabei, nicht als Opferpriester. Man bittet Jahwe „seinem Volk zu bedecken", nach V. 8^b offenbar את־הדם. Jahwe soll die Schuld nicht mehr beachten und strafen, nachdem das Volk symbolisch seine Bereitwilligkeit gezeigt hat, zu strafen.

JE enthält das Wort kapper in drei Stellen: Jakob hofft Gen. 32, 21 mit seinem Geschenk (במנחה) Esaus Angesicht zu „bedecken", dann erst will er vor ihn treten, vielleicht werde Esau dann „sein (Jakobs) Angesicht erheben". Er will also seinem Bruder die Rache abkaufen, das Geschenk soll eine Art Schutzwehr, Schild gegen Esaus berechtigten Zorn sein. Es ist wohl an Bedecken der Augen zu denken zu dem Zweck, daß Esau Jakobs Schuld nicht mehr beachte, wie im schlimmen Sinn die Bestechung die Augen der Richter blendet (Ex. 23, 8. Deut. 16, 19) oder bedeckt (Hiob 9, 24 כסה). So auch Dillmann, der an die freilich nicht ganz gleichbedeutende כסות עינים Gen. 20, 16 erinnert. Außerdem könnte man nur das kapper tropisch = begütigen fassen (vgl. **Hupfeld** zu Ps. 45, 13) und an den Ausdruck חלה פנים Sach. 7, 2 erinnern.

Ex. 32, 30 erklärt Mose angesichts der Vergehung des Volks selbst zu Gott hinaufsteigen zu wollen: „ûlai âkhappera be'ad chattath^ekhem". Er bittet wirklich Jahwe, die Sünde des Volks

wegzunehmen (נשׂא) — wenn nicht, ihn selbst aus seinem Buch zu streichen (מחה). Er will den Untergang des Volks und die Vernichtung alles bisher Geschaffenen nicht überleben. נשׂא und כפר geben auch hier nur ein verschiedenes Bild derselben Sache; ûlai ăkh. ist nicht zu pressen, Mose selber kann die Sünde weder bedecken noch wegnehmen, nur kann er Gott dazu bewegen und so indirekt von sich das „bedecken" aussagen. Ist die Sünde bedeckt, so ist sie so gut wie nicht geschehen und die Bestrafung unterbleibt. Hier aber nimmt Jahwe thatsächlich die Schuld nicht weg, die Strafe wird hinausgeschoben. (Von der V. 25 ff. erzählten Strafe weiß unsere Quelle nichts. Die Konstruktion des כפר mit בעד ändert den Sinn nicht.)

In dem Lied Moses heißt es Deut. 32, 43: Jahwe rächt das Blut seiner Knechte und vergilt Rache seinen Widersachern und „bedeckt" sein Land, sein Volk (nach Sam. und LXX: das Land seines Volks). Heißt das: er ist nachher wieder der Schutzherr seines Volks? (so Ritschl) oder: er reinigt das Land vom vergossenen Blut und heiligt es sich wieder? (so Riehm, Keil-Delitzsch, Dillmann). Die Bedeutung „schützen, schützend bedecken" wäre eine ganz singuläre, sie paßt in keine einzige der bisher untersuchten Stellen, die zudem alle viel durchsichtiger und klarer sind, als eben die vorliegende. Die andere Erklärung giebt dem Wort kipper die im PC ganz geläufige Bedeutung; nur „bedeckt" hier Gott, dort stets der Priester, und überhaupt fällt es schwer, hier ganz versprengt einen Ausdruck aus der gesetzlichen Terminologie anzunehmen (LXX hat ἐκκαθαριεῖ). Soll der Gedanke der Reinigung nach dem vorangegangenen Blutvergießen ausgedrückt werden, so ist er jedenfalls eigentümlich kurz angedeutet und hinkt unvermittelt hintennach; im ganzen Stück ist auch von unschuldig vergossenem Blut gar keine Rede. — Sehr gut aber würde zum Gedanken des ganzen Liedes die allerdings nur mit leichter Textänderung mögliche Erklärung passen: und er vergiebt dem Boden, Land seines Volkes (לאדמת עמו). Kipper steht ja absolut, ohne עון oder חטאת, im Sinn von vergeben, wie schon oben ausgeführt. Außerdem ist noch Ez. 16, 63 zu vergleichen. Um Ver-

zeihung und unverdientes Erbarmen dem Volk gegenüber handelt es sich ja im zweiten Teil des Liedes.

Entscheiden wollen wir nichts, es will ja auch diese einzige Stelle nichts besagen gegenüber allen bisher behandelten, in welchen wir כפר stets in der Bedeutung „zudecken oder verdecken, ungesehen oder unbeachtet und unwirksam machen“ gefunden haben. Diese Bedeutung hat es ja im Grund auch, wenn es „vergeben“ heißt, denn dann ist עון einfach mitgedacht.

Nur im Interesse der Vollständigkeit gehen wir zum Schluß dieser Voruntersuchung noch auf den Ausdruck כֹּפֶר ein; die ursprüngliche Bedeutung ist uns nicht mehr zugänglich, mittelst der Etymologie des Wortes ist in den betreffenden Stellen nichts zu erklären. Das Wort wird schon im Bundesbuch als fertiger Terminus mit festem Begriff gebraucht, im PC kommt es zweimal, und beidemal nur in sehr entfernter Beziehung zum Opferwesen vor.

Ex. 21, 30 bezeichnet es das Wergeld, welches nach der alten Sitte auch anderer Völker gegeben werden kann auf Grund der Verwandlung einer Leibes- und Lebensstrafe in eine Geldbuße. Der Schuldige kann von der geschädigten Familie mittelst einer — nach dem Stand des Getöteten oder Verletzten bemessenen — Geldsumme sein Leben einlösen (פדיון נפש). Es mag sein, daß jene Lösungssumme kofer heißt, weil sie das vergossene Blut oder die Schuld zudeckt, unangesehen macht; oder soll sie den Beleidigten das Angesicht, die Augen, den Zorn bedecken? Möglich ist beides.

Späte Stellen, wie Jes. 43, 3. Prov. 6, 35; 13, 8; 21, 18. Hiob 36, 18; 33, 24 ergeben für den ursprünglichen Sinn des Wortes, das sie zum Teil ganz frei im Sinn von „Ersatz“ verwenden, keinerlei Aufklärung. Auch in Ex. 30, 12 (gehört zu den späteren Teilen des PC) dürfte das Wort in abgeleiteter Bedeutung stehen. Das פדיון נפש erklärt den Ausdruck, ist aber keine Übersetzung.

In Am. 5, 12. 1 Sam. 12, 3 ist kofer ein Geschenk, das den Richter veranlaßt, „ein Auge zuzudrücken“. Wahrscheinlich soll es aber ursprünglich die streitige V e r g e h u n g für den Richter

zudecken, so daß dieser das, was er strafen sollte, nicht mehr sieht oder ansieht. כֹּפֶר ist als qutl-Form ursprünglich wohl s. v. a. „das Decken", dann „Deckung oder Deckmittel". Die Bedeutung eines Geschenks zur Bestechung (soviel wie שֹׁחַד) ist jedenfalls nicht die ursprüngliche; die älteste Bedeutung wird eben die des Wergeldes sein, das schon vom Bundesbuch Ex. 21, 30 nur für einen ganz bestimmten Einzelfall zugelassen, vom PC ganz verworfen wird (Num. 35). Ist nun kofer ein Mittel, um das Blut, die Schuld, vielleicht auch den angerichteten Schaden zuzudecken, so stimmt es sehr gut mit dem, was wir oben für kipper gefunden haben, überein.

Fassen wir zusammen, was die Betrachtung der vorgesetzlichen Stellen gezeigt hat:

Der Ausdruck kipper ʿawon ꝛc. ist ein geläufiges, neben manchen ähnlichen stehendes Bild für den Gedanken der Vergebung, der naturgemäß vornehmlich in prophetischen und poetischen Schriften auftritt. Ein **Bild** für den Begriff ist das Wort, das zeigen die Synonyma. Die Schuld ist ein Flecken, der Jahwe beleidigt, der also entfernt oder zugedeckt sein muß, wenn der Mensch vor Gott treten, Gottes Gnade genießen will. Die „Bedeckung" der Schuld ist in jenen Stellen meist nicht an Opfer geknüpft, eben deshalb geben wir kipper mit „vergeben". Stehen doch die Propheten vorexilischer Zeit dem Opfer des Volks gleichgültig oder sogar entschieden ablehnend gegenüber.

In Verbindung mit dem Kultus steht das Wort kipper nur 1 Sam. 3; 14: Das Geschenk soll dem baʿal hazzebach (so nennt die Opfertafel von Marseille den Opfernden) Gottes Gunst wieder verschaffen oder im Bilde: seine Vergehung verdecken.

Daß kipper außerhalb der Tora kein dem kultischen oder auch nur überhaupt spezifisch religiösen Gebiet eigentümlicher Ausdruck ist, zeigen die übrigen Stellen, die vom „Decken" des Zornes, des Angesichts, des Blutes, des Unglücks reden.

III.

Neben der eben angedeuteten prophetischen Beurteilung des Opferwesens hat die populäre Hochschätzung desselben bis ans Ende fort-

bestanden. Es ist der eigentümliche Zug der exilischen Entwickelung des Volks, daß schließlich über den tiefen Zwiespalt hinüber, der die Propheten wie Jeremia und ihre Volksgenossen trennte, doch ein Ausgleich beider Richtungen stattfand, daß die exilische und nachexilische Theologie von beiden Seiten Elemente aufnahm und daß auf diesen Grund das neue Israel sich stellte.

Das Endurteil über das alte, die Richtlinien für das neue giebt Ezechiel, zu dessen Charakteristik das Notwendige oben gesagt ist. Zu einem Ausdruck seines Buches knüpft sein Sprachgebrauch betreffend kipper an den älteren an: Wenn Jahwe mit dem wegen seiner Untreue von Rechts wegen verstoßenen Volk einen neuen Bund schließt, aus ganz unverdientem Erbarmen, so bleibt Israel nichts übrig als demütige Beschämung, wenn Jahwe ihm alles Geschehene vergiebt (בכפרי לך לכל אשר עשית) 16, 63. Zugedeckt, der Beurteilung, wohl selbst dem Gedächtnis entzogen wird das ganze bundesbrüchige Thun Israels.

Von da an haben wir es nun mit der Tora des Kultus und der Opfer zu thun und — wie sich sofort zeigen wird — mit einem stark veränderten Gebrauch des Wortes kipper.

Scheidung zwischen Heiligem und Gemeinem, Geistlichem und Weltlichem, zwischen Jahwes Eigentum und Wohnung und dem Treiben des Laienvolkes ist nun Grundsatz. Diesem Streben dient — wir können das nicht ins einzelne verfolgen — die ganze Einrichtung des Tempels, seine Lage und Bauart. Heilig ist, was Jahwe angehört, natürlich alles, was irgendwie dem Gottesdienst dient, gemein (חל) alles Übrige. Das Gemeine kann rein oder unrein sein, das Heilige muß rein sein und gehalten werden. Unrein ist alles von Natur oder zufällig physisch oder sittlich Befleckte, seien es Dinge oder Personen oder Tiere. Fernhaltung jeder Befleckung und alles Unreinen von Jahwes Wohnung, Bewahrung ihrer Reinheit und Heiligkeit bilden die wichtigste Pflicht des neuen Volkes.

Die „Tora des Hauses (Jahwes)“ beginnt mit der Einweihung des Altars, die gleich als Weihe des ganzen heiligen Bezirks und Einleitung des ordentlichen Gottesdienstes gilt.

Das Weiheopfer ist eine Chattath. Mit dem Blut des Opfer-

tiers sollen die vier Hörner, die Ecken der Umfriedigung und der Sims des Altars bestrichen werden. Der Sinn der Zeremonie ist Entsündigung (חטא) und kappara des Altars. Das Tier wird darauf außerhalb des miqdasch an einem bestimmten Ort verbrannt. Wie am ersten Tag mit einem Farren, so soll am zweiten und den folgenden fünf Tagen mit einem Ziegenbockopfer der Altar entsündigt werden (חטאת, חטא). Ganz klar ist die Schilderung nicht (vgl. die Zahl V. 25), aber offenbar soll neben einer Reihe von sieben Sündopfern eine andere von sieben Brandopfern hergehen. Nachdem so die Priester den Altar „bedeckt", gereinigt und eingeweiht (מלא יד) haben, kann er dem regelmäßigen Opferdienst dienen (Ez. 43, 18—27).

Die doppelte Opferreihe und die Ausdrücke des V. 26 „bedecken", reinigen, weihen (מלא יד ist s. v. a. „in Dienst stellen", eigentlich ein nur für die Installation eines Priesters passender Ausdruck, hier so viel wie קדש) geben der ganzen Feier eine Beziehung nach rückwärts (vorbereitend: bedecken, reinigen) und vorwärts (ausführend: einweihen).

V. 20 ist dem חטא noch der Terminus כפר beigegeben, auf den aber V. 22. 23 keine Rücksicht nehmen, da sie die Wirkung der Opfer einfach als „Entsündigung" bezeichnen. כפר könnte aus V. 26 heraufgenommen sein (Cornill scheidet das Wort aus V. 20 aus), aber auch wenn es ursprünglich ist, kann es nicht wohl einen über חטא hinausgehenden Gedanken beifügen, wenn in den folgenden, auf V. 20 zurückblickenden Versen gar keine Rücksicht darauf genommen wird.

Der herrschende Gedanke ist „Entsündigung" des Altars, die herrschenden termini sind חטא und חטאת. Der letztere, in seinem zeremoniellen Sinn bei Ezechiel zuerst auftauchend, hängt mit dem ersteren, dem Verbum, sicher zusammen, man ist sogar versucht חטאת von חטא abzuleiten und = „Entsündigung" zu setzen, das Wort für Sündopfer als Abstraktbildung vom Inf. Piel חטא aufzufassen, also wörtlich = „das Entsündigen". Dies nebenbei; daß aber die Wirkung des Sündopfers in Wahrheit „Entfernung der Sünde" (חטא) ist, geht klar aus unserer Stelle hervor. An Sünde im ethischen Sinn ist nicht zu denken, an die vorangegangene Ent-

weihung des alten Tempels darf man wohl kaum erinnern, denn der Altar ist neu und noch ganz intakt, eher mit Smend (Prophet Ezechiel) an die Ex. 20, 25 ausgesprochene Anschauung. Auch Lev. 8, 15 (Mose entsündigte den Altar und heiligte ihn, indem er ihn bedeckte) ist die Entsündigung nur eine den kultischen Gebrauch möglich machende Reinigung; dieselbe ist nötig, weil der Altar bisher nicht der Sphäre des „Heiligen" angehört hat, vielmehr als menschliches Machwerk mit natürlicher Unreinheit behaftet ist. Dem קדשׁ in Lev. 8 entspricht hier wie gesagt מלא יד.

Zwischen חטא und כפר ist der Unterschied nur der: das erstere bezeichnet die Sache, ist deutlicher kultischer Begriff, כפר ist das Bild: der Altar wird entsündigt, dieser Akt ist vorgestellt als Bedeckung aller an ihm haftenden Flecken (Baudissin, Studien II, 59).

Neben כפר steht V. 26 noch טהר; dies Wort stellt mit כפר zusammen einen Gedanken dar: durch das kapper reinigen. Was חטא negativ sagt, das spricht טהר positiv aus. Der Gebrauch des Wortes zeigt auch, daß die „Sünde" wesentlich Unreinheit ist, denn טהר bildet den direkten Gegensatz zu טמא. Nach unsern Begriffen kann an toten Dingen Sünde nicht haften, aber unsere Anschauung ist nicht notwendig die Ezechiels und seiner Zeit- und Standesgenossen.

Vorläufig wissen wir, daß es sich bei der kappara schließlich um Wegschaffung der Unreinheit, also um Reinigung handelt. Nun ist aber nicht, wie in den früheren Stellen, die Unreinheit, die Sünde, sondern der Altar, an dem sie haftet, Objekt der priesterlichen kappara. Warum heißt es aber nicht etwa: כפר טמאת המזבח oder כ״ חטאת המ״ und wie kam man zu dem Ausdruck: כפר את־המזבח, wenn man doch, wie es scheint, das andere sagen wollte? Den Altar zudecken, unsichtbar machen — wie der vorgesetzliche Sprachgebrauch mechanisch angewendet verlangen würde — soll es doch nicht heißen?

Die Antwort schieben wir auf, sie ist übrigens schon angedeutet; nur muß gleich gesagt werden, wenn überhaupt — was doch an sich wahrscheinlich ist — Zusammenhang besteht zwischen dem vorexilischen und diesem ezechielischen (und gesetzlichen)

Sprachgebrauch, so muß der letztere aus ersterem sich erklären lassen.

Trotz aller Vorsicht und Strenge muß doch Verletzung der Grenze zwischen Heiligem und Profanem als möglich angenommen werden; es könnte durch ein Versehen Gemeines (חל) oder gar Unreines (טמא) in den heiligen Bezirk kommen; dadurch würde das Heiligtum und weiterhin Jahwes Name (Ehre) entweiht (חלל) oder verunreinigt (טמא). Weil dies aber für das Land und Volk die bedenklichsten Folgen früher schon gehabt hat und auch künftig wieder haben würde, wird Vorsorge getroffen, daß der Heiligkeitscharakter des Tempels erhalten, bezw. von Zeit zu Zeit wiederhergestellt werde. Bei Ezechiel finden wir nun Anordnungen inbetreff zweier je am ersten Tag des ersten und des siebenten Monats zu veranstaltenden Feiern (Ez. 45, 18—20). Am 1./I. Entsündigung des miqdasch durch bestimmte Manipulationen mit dem Blut einer Chattath; am 1./VII. dasselbe wegen (מן) des Irrenden und Einfältigen „und ihr sollt das Haus bedecken“ [1]). Auf die zwei Jahresanfänge (bürgerliches und kirchliches Jahr) fallen also zwei ganz parallele Sühnfeiern (vgl. das וכן in V. 20) und der Grund beider ist bei der zweiten deutlich gegeben: durch Irrtum oder Ungeschick von Priestern oder Laien könnte an das miqdasch ein Makel gekommen sein. Das Opfer — wir erfahren indes nur von dem Blutverfahren — heißt Chattath und dient einmal zum Entsündigen, das andere Mal zur kappara des Hauses. Was kann näher liegen, als in כפר den Ausdruck כפר טמאה, חטאת verkürzt wiederzufinden? Sollte nicht כפר zunächst schon in vorexilischer Zeit in Verbindung mit Ausdrücken wie עון, חטאת ꝛc. ein geläufiger Terminus geworden und schließlich auch ohne Angabe des eigentlichen Objekts der „Bedeckung“ verständlich gewesen sein, so daß es kurzweg als Synonym von חטא gebraucht werden konnte? Daß bei Ezechiel und im PC Ausdrücke wie כפר עון

1) V. 20 nach Cornill: am 1./VII. vgl. auch Smend, Ez. S. 379; Wellh. Prol. 111. Als Grund der Änderung giebt Cornill wohl mit Recht Rücksicht auf Lev. 16 an. Auch V. 21 ist der Text im Interesse seiner Übereinstimmung mit dem Gesetz geändert. Auch die 2. pers. Verbi in V. 18. 20 könnte Korrektur sein wie 43, 19 ff.

zurücktreten und die Wirkung des Opfers direkt auf den Gegenstand oder die Person, welche befleckt sind, bezogen wird, ist nicht so auffallend, als es scheint, wenn man beachtet, wie in älteren Schriften die Sünde als etwas außerhalb oder neben der Person Stehendes, dieselbe nur äußerlich Berührendes angesehen wird (1 Sam. 3), während die spätere Zeit mehr in unserm Sinn die Person als durch die Sünde befleckt, dadurch Gott mißfallend, in ihrem Wesen alteriert ansieht (so schon Jes. 6, 7, noch mehr der PC).

Neben diesen beiden von der kappara des Altars und Tempels redenden Stellen haben wir bei Ezechiel zwei andere, welche von kappara der Israeliten sprechen. Der Fürst bekommt ja bei Ezechiel *die* Hauptaufgabe, dem Kultus aus dem Ertrag einer Steuer das Material zu liefern. Im Zusammenhang der Anweisung über seine Pflichten führt der Prophet (45, 15. 17) die offiziellen Opferarten an:

V. 15	V. 17^{a}	V. 17^{b}
		Chattath
Mincha		Mincha
ʿOla	ʿOla	ʿOla
Schelamim	Schelamim	Schelamim
	Nesekh.	

und zweimal wird die *Bestimmung der gesamten Opfer* genannt: lekhapper ʿalehem (sc. bene Jisrael) und lekhapper beʿad beth Jisrael. Das sind also die öffentlichen Volks- und Gemeindeopfer. (Der Ascham fehlt, wird also nicht zu dieser Kategorie der öffentlichen Opfer gerechnet.) Die kappara, das ist zu beachten, ist nicht bloß Zweck der Chattath, erscheint vielmehr als *Hauptzweck des gesamten Opferkultus*. Das Objekt der kappara sind hier Personen, damit hängt wohl die veränderte Konstruktion des Verbs zusammen: hier mit על und בעד, bei sachlichem Objekt mit einfachem Accusativ. Ob ein Sinnunterschied darin liegen soll, ist freilich schwer auszumachen; sollen vielleicht die Präpositionen die kappara den Personen näher bringen, sozusagen persönlich applizieren, oder soll der Ausdruck heißen: kappara üben zugunsten der Personen?

Nehmen wir כפר, wozu die Besprechung der ersten beiden ezechielischen Stellen berechtigt, sachlich gleichbedeutend mit חטא, wie erklären wir dann, daß nicht ausschließlich die Chattath — deren Zweck eben das חטא ist — der kappara dient, sondern letztere auch als der allgemeine und letzte Zweck des ganzen Opferwesens empfunden wird? Man kann nur sagen, daß die priesterlichen Autoren, zu denen eben auch Ezechiel gehört, kein Bedenken trugen, den Gedanken der Entsündigung oder kappara in weiterem Umfang geltend zu machen, als das System strenggenommen verlangte. Eigentlich ist, wir sehen das später noch genauer, die kappara geknüpft an die speziell auf die Sünde hinblickenden exilischen Opferarten Chattath und Ascham; aber das Ideal der Zeit, Heiligkeit des Volks, ist zunächst ein negatives: Sünde meiden, nicht das positive: das Gute thun; das Streben, mit allen Mitteln eben zur Vermeidung von Sünde und Verunreinigung mitzuhelfen, geht durch das ganze System, der Gedanke der kappara liegt gleichsam in der Luft und wird mit allem, was Opfer- und Reinigungsritus ist, verbunden [1]). Übrigens mag es wohl sein, daß כפר, dieses Schlagwort der Zeit, wenn es in Verbindung mit anderen als eigentlichen Sühnopfern (Sündopfern und Schuldopfern) gebraucht wurde, bewußt oder unbewußt in etwas allgemeinerem, gleichsam abgeblaßtem Sinn verstanden wurde. Wenn z. B. 43, 27; 20, 40. 41 Gottes Wohlgefallen als Folge der Opfer erscheint, so ist damit gegenüber der kappara die entferntere, indirekte Wirkung angegeben. Die kappara aber, die nächste Opferwirkung, ist Bedingung des göttlichen Wohlgefallens an den Israeliten (43, 27).

Wir schließen den Abschnitt über Ezechiel. Der Ausdruck kipper ist selten bei ihm genannt, weil er fast ausschließlich den großen öffentlichen Gottesdienst behandelt, von den im Gesetz einen breiten Raum einnehmenden Reinigungen 2c. des einzelnen Israeliten aber

1) Vgl. Well. Prol.³ 82 f. 440; auch Skizzen und Vorarbeiten I, 86. 87. Die hohe Wertung des Tempels und Tempeldienstes wird auch in den interessanten Aufsätzen Smends besprochen: Genesis des Judentums in Zeitschrift für alttestamentl. Wissensch. II, 141 ff. Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentl. Religion in theol. Stud. u. Krit. 1884, 713 ff.

schweigt. So ist der Ascham lediglich genannt als Teil der Priestereinkünfte, selbst die Chattath kommt — im Vergleich mit der Tora — selten vor.

IV.

Das Heiligkeitsgesetz — es umfaßt die Kapitel Lev. 17—26 — bietet für unsere Frage nicht Vieles, aber Wichtiges. Nur eine Stelle redet von der kappara, und diese nur beiläufig. (Die ebenfalls in den Rahmen der Kap. 17—26 fallenden Stellen 19, 22; 23, 28 stammen von jüngerer Hand.)

Jene eine Stelle ist die vielbesprochene 17, 11 ff., wo das Verbot des Blutessens begründet wird durch Angabe des besondern Wertes und der eigentümlichen Bestimmung des Blutes. Das Bluteſſen (Essen des Fleisches mitsamt dem Blute) war wohl von jeher von der Sitte in Israel verboten (1 Sam. 14, 32 ff.), es wurde gewiß immer die Zurückgabe des Blutes an Jahwe als Pflicht gefühlt. So lange noch jede Schlachtung als Opfer angesehen werden durfte, gab der Hausvater das Blut des Tiers Jahwe zurück, indem er es an einem anerkannten Jahwealtar oder an einem ad hoc dazu bestimmten Stein (1 Sam. 14) auslaufen ließ, vermutlich ohne Zeremonie und Feierlichkeit. Immerhin wurde das Blut nicht „wie Wasser" weggeschüttelt, sondern wurde eben als Gabe, Opfer gewertet. So konnte jedes dem häuslichen Bedürfnis dienende Schlachten zugleich Opfer sein und seine religiöse Seite haben.

Mit dieser Sitte will das Deuteronomium brechen (Deut. 12): Opfer nimmt Jahwe, der eine Gott, nur an einem Ort an, wer sonstwo im Land umher schlachten will, darf keinen Brauch kultischer Art mehr damit verbinden, darf also das Blut nicht mehr als Opfer ausgießen, denn das Opferblut darf bloß am Altar für Jahwe ausgegossen werden; darf es aber draußen keine Altäre mehr geben, so ist das Blut der profanen Schlachtungen eben eine vilis materia und muß weggeschüttet werden „wie Wasser", d. h. wie etwas ganz Bedeutungs- und Wertloses. Gegessen darf es trotz dieser Herabsetzung seines Wortes nicht werden, denn „das Blut ist die Seele, und diese soll nicht schlechtweg

mit dem Fleisch verzehrt werden". Was im Kultus mit dem Opferblut geschieht, darüber schweigt der Deuteronomiker. Wir wissen nicht, ob dem Blut nach seiner Ansicht eine vom allgemeinen Wert der Opfer als Gaben, Geschenke verschiedene Bedeutung zukomme. Namentlich können wir aus Mangel an Nachrichten nicht mehr verfolgen, wie der Sühnegedanke sich allmählich speziell ans Blut im Opfer anknüpfte und nicht mehr ans Opfer als Ganzes (1 Sam. 3, 14). Über Vermutungen ist in diesem Punkt nicht hinauszukommen [1]).

So das Deuteronomium; anders das Heiligkeitsgesetz Lev. 17. Dieses „Gesetz vom Berge Sinai" will jede Schlachtung als Opfer behandelt wissen [2]). Das Verbot des Blutgenusses wird wiederholt, zudem Anweisung gegeben für die Behandlung des Blutes der nicht opferbaren Tiere, welche im Deuteronomium nur beispielsweise nebenbei angeführt war. Das Blut der Rinder, Schafe, Ziegen aber hat Jahwe den Israeliten auf den Altar gegeben, ihre Seelen zu „bedecken". Denn „gerade das Blut deckt durch die Seele". Das Blut, wenn es auf den Altar kommt, d. h. bei den Opfern, von welchen hier (V. 8) allein gesprochen ist, bei Zebach und Ola, übt die Wirkung der kappara aus. Die beiden Opfernamen bezeichnen aber den ganzen Umfang des Opferwesens. Die kappara erscheint also als Wirkung aller Opfer, bei denen überhaupt Blut an oder auf den Altar gelangt.

Über das Wesen der kappara giebt die Stelle nicht mehr Aufschluß als die ezechielischen, will es auch nicht, denn sie will vom Blut und seiner Bedeutung sprechen. Wir können sie benützen, um diesen Punkt zu besprechen. Ezechiel nennt Fett und Blut Gottes Speise (לחם) und bei der besprochenen kappara des Altars und Tempels ist eben das Blut allein Medium der „Bedeckung" (43, 20; 45, 19).

---

1) Smend, Genes. des Judent. 141 ff.; Wellh. Prol.[3] 65. 66. 76. 82.

2) Über die mutmaßlichen Gründe der Forderung vgl. Wellh. Prol.[3] 53, auch Wurster in Zeitschrift für alttestamentl. Wissensch. 1884, S. 122. Zur ganzen Frage nach dem Wert des Blutes die Monographie von Marbach in Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. IX, 137 ff.

Wenn schon von altersher die religiöse Sitte das Fleisch samt dem Blut zu essen verbot (1 Sam. 14, 32 ff.), so liegt dem sicher der Gedanke zugrunde, daß das Blut der unter allen Umständen Jahwe gebührende Teil bei jeder Schlachtung sei. Warum gerade das Blut? Die erste beste Schlachtung zeigt, daß am Blut das Leben hängt, daß mit dem Auslaufen des Blutes das Leben entflieht. (Übrigens stellt, wie angeführt, Ezechiel neben das Blut einen anderen wertvollen Teil des Tiers, das Fett, als lechem Jahwe [1].) Indem man also das Blut stets Jahwe auf seinen Altar schüttete, gab man ihm eben das Edelste, Wertvollste vom Schlachttier zum Opfer. Man scheute sich, diesen vornehmsten Teil für sich zu verwenden, aus dieser Scheu erwuchs ein Verbot, das Blut zu genießen.

Das Blutopfer ist die einfachste und älteste, vom gemeinen Mann gewiß kaum jemals versäumte Gabe und wird nun eben als primitives, durch sein Alter geheiligtes Opfer auch im gesetzlichen Opferkult festgehalten in Gestalt eines unumgänglichen, grundlegenden Ritus und mit diesem verband sich im Lauf der Zeit eben die kappara. Blutopfer κατ' ἐξοχήν aber, d. h. ein Opfer, bei dem lediglich das Blut eine Rolle spielt, ist die Chattath.

Warum aber knüpft sich die kappara an das Blut? so läßt sich immer noch fragen. Spielt dabei nicht auch der Gedanke der Tötung zur Strafe, des stellvertretenden Blutvergießens, eine Rolle [2])?

Mit Spekulationen über den Zusammenhang von Blut und Leben und über das Verhältnis des Tierlebens zum Leben des sündigen Menschen wird nichts erreicht. Gewiß ist ein Hauptmotiv der Verbindung der kappara mit dem Blutritus eben das Gefühl,

---

1) Auch Lev. 3, 17; 7, 23. 26 wird neben dem Blut das Fett als Jahwe vorbehaltener Opferteil angesehen.

2) Wenn die Stellvertretungsfrage hier behandelt wird, so geschieht es deshalb, weil gerade die vorliegende Stelle derselben in manchen Darstellungen als Unterlage dienen muß. Übrigens ist die Frage nach der Stellvertretung für unsere Frage nach dem Sinn der kappara gar nicht von entscheidender Bedeutung. Die Annahme einer poena vicaria ist ja jedenfalls nicht mehr disputabel.

daß der durch uralten Väterbrauch geheiligte, ehrwürdige und darum als tiefsinnig empfundene Ritus zum Träger ernster Gedanken, wie Sühne und Sündentilgung, sich eigne. Die große Menge derer, die sich vom Priester „bedecken“ ließen, hat schwerlich darüber gegrübelt, wiefern das Blut Vergebung bewirken könne (auf das ונסלח לו läuft ja die kappara schließlich immer hinaus), sondern sich dabei beruhigt, daß es so einmal göttliches Gesetz sei und daß dieses den Erfolg der priesterlichen Handlung garantiere.

Diejenigen Theorieen sind, das kann man wohl sagen, fast allgemein aufgegeben, welche im Tieropfer eine reale Stellvertretung sehen. Nichts in den Texten giebt ein Recht zu dieser Anschauung. Der Altar ist, mit Schultz zu reden, keine Richtstätte, so wenig wie Hinrichtung (siehe oben Deut. 21, 1—9, wohl auch 2 Sam. 21, 1—14) ein Opfer ist. Wenn aber der Verfasser von Lev. 17 mit deutlicher Beziehung auf den Satz: eben das Blut „bedeckt“ durch die Seele (das Leben), als Objekt der kappara die nephaschotu nennt, so sollen offenbar die Tierseele, welche im Blut ist, und die Menschenseele korrespondieren [1]). Soll also nicht die Blutdarbringung das Geständnis des Opfernden ausdrücken, daß sein Leben Gott verfallen sei?

Dagegen ist kurz zu sagen: 1) In den Fällen von Sünde, in denen eine kappara nötig und möglich ist, kann von einem Verfallensein des Lebens keine Rede sein. Man nimmt es mit der Annahme einer solchen Verurteilung zum Tod zu leicht. 2) Sobald von kappara von Dingen, Heiligtümern die Rede ist, ist es ja sinnlos, an symbolische Stellvertretung zu denken (vgl. Ez. 43. 45). Da handelt es sich ganz einfach um rituelle Reinigung vermittelst der kappara 3) Das Blut ist gar nicht das einzige Mittel der kappara [2]), und dazu macht es unsere Stelle auch

1) Übrigens hat כפר, so oft es vorkommt, nur dreimal das Objekt על־נפשׁות: hier, Ex. 30, 11 ff. Num. 31, 50. Dazu noch Num. 15, 28 על־נפשׁ השׁגגת. Das נפשׁ תחת נפשׁ, einen rechtlichen Grundsatz, darf man nicht hereinziehen, wie es Riehm S. 67 thut.

2) Der talmudische Satz אין כפרה אלא בדם, eine Abstraktion aus der Mehrzahl der Fälle, ist in seiner Allgemeinheit falsch und drückt nicht den im Gesetz ausgeführten Gedanken aus.

nicht. Es heißt nicht: die kappara (logisches Subjekt) geschieht durch Blut. Das würde ja wohl heißen: nur durch Blut. Vielmehr sagen die Worte: das Blut dürft ihr nicht genießen, denn es ist Mittel der kappara. Das Blut (das ist in Wahrheit logisches Subjekt) „deckt"; nicht ausgeschlossen ist, daß auch noch anderes „decke", und so ist es, wie wir sehen werden, thatsächlich. (Schon 1 Sam. 3, 14 zeigte übrigens, daß auch die unblutige Mincha Sünde „bedeckt", ebenso ist sie Ez. 45, 15. 17 genannt unter den Opfern, welche allesamt bestimmt sind lekhapper.)

Der Gedanke einer wenigstens symbolischen Stellvertretung läßt sich verteidigen eben mit dem Hinweis auf die deutliche Korrespondenz der נפש im Blut und der menschlichen נפשות in Lev. 17, 11. Dann muß aber eine Annahme stattfinden, die schwer kontrolierbar ist, daß nämlich die kappara ursprünglich nur Personen galt und nur mit Blut vollzogen wurde. Die Beziehung der kappara auf Dinge wäre dann Erweiterung des Gebrauchs, ebenso der Vollzug der kappara durch unblutige Gaben.

Das ist wohl denkbar, und daß an die priesterliche Zeremonie sich, wie Schultz es ausdrückt, „Empfindungen mehr mystischer Art" angeschlossen haben werden, ist wahrscheinlich; nur macht uns der nahezu völlige Mangel an vorexilischen Quellen über den Kultus und seine Entwickelung den Beweis dafür unmöglich. Man beachte noch, daß ja vor allem beim Menschenopfer der Gedanke einer Stellvertretung (Einstehen des geopferten Kindes für den Vater) nahe liegt. Wie kann aber dann Micha (6, 7) das Menschenopfer in eine Linie stellen mit Dingen, welche unmöglich den Wert einer Stellvertretung haben können? Das Kinderopfer, diesen Eindruck machen die Worte, ist genannt als die größte, wertvollste, weil dem Vater am schwersten fallende, darum voraussichtlich auch wirkungsvollste G a b e.

Wir wollen mit alledem nicht die Unmöglichkeit des Gedankens symbolischer Stellvertretung im Blut behaupten, aber festzuhalten ist, daß die Quellen, wie sie einmal vorliegen, kappara auch ohne Blut und auch an toten Dingen vollziehen lassen und daß der jedenfalls sicher stehende Gedanke bei der hohen Wertung des Blutes dieser ist: das Blut, an dem das Leben hängt, ist die höchste, die

wertvollste Gabe; diese Gabe hat schon das höchste Altertum Jahwe vorbehalten, weil sie eben ein Leben enthält, das dem Herrn alles Lebens gehört und zurückgegeben werden soll [1]).

V.

Inbetreff des Sinnes der „kappara" hat uns die Schrift H, welche wir nun verlassen, neuen Aufschluß über das hinaus, was schon die ezechielischen Stellen lehrten, nicht gegeben. In der Quelle Q, die, wie schon bemerkt, einen Bericht über die successive Einsetzung der Hauptelemente der Theokratie enthält, haben wir die Beschreibung der ersten feierlichen Opfer ins Auge zu fassen. Auch hier — wie bei Ezechiel — wenig über die kappara, weil die Quelle das Detail des Kultus, Reinigungen 2c., nicht behandelt.

Zunächst interessiert uns Ex. 28. Hier wird bei den wertvollsten Stücken des Ornates Aharons (bezw. des Hohenpriesters) je besonders deren Zweck und Wert bemerklich gemacht: Die Edelsteinverzierungen, welche die Stammnamen tragen, sollen Israel vor Jahwe in Erinnerung bringen (V. 12. 29), die Glöckchen am Me'il sollen verhindern, daß Aharon unangemeldet ins Adyton trete (V. 35), das Golddiadem mit der Inschrift קדש ליהוה soll Aharon tragen den Israeliten zum Wohlgefallen (zum Zweck gnädiger Aufnahme des Volks) vor Jahwe. Es weist den ersten Priester aus als qodesch (oder q^{e}dosch) Jahwe κατ' ἐξοχήν, d. h. als den ersten der Jahwe Gehörigen, den ersten Diener Jahwes, und als solcher „trägt er die Schuld" der durch ihn oder unter seiner Verantwortung an Jahwe gelangenden heiligen Gaben der Israeliten (V. 38).

Obwohl die Stelle von einer kappara nichts sagt, haben wir sie doch zu beachten, weil sie, wie auch Num. 18, 1. 23 [2]), wo

1) Wenn gegen Christi Zeit hin der Gedanke der Stellvertretung in der Opferidee sich geltend machte, so ist damit für den ursprünglichen Sinn der Opfertora noch nichts bewiesen.

2) Num. 18, 23 erinnert an den Ausdruck, den Ezechiel gebraucht, wo er von der Degradierung der früheren Höhenpriester zu Dienern der treugebliebenen jerusalemischen Priesterschaft spricht (Ez. 44, 10 ff., vgl. Smend, Ezechiel,

ebenfalls der Ausdruck נשא עון sich findet, von manchen Exegeten für die Deutung der kappara in Anspruch genommen worden ist: Die Priester- und Levitenschaft habe die infolge der Sündhaftigkeit des Volks an dessen Gaben haftende Schuld, welche das Heiligtum beflecken würde, auf sich zu nehmen und vermöge ihrer Heiligkeit zu tilgen.

Die Stellen sagen davon nichts. Die zwei aus Numeri citierten wollen erklären, weshalb Priester und Leviten vollen und ganzen Anspruch auf die in Num. 18 angeführten Gefälle haben. Nämlich, weil sie die ganze Gefahr und schwere Verantwortung des Gottesdienstes zu tragen haben, auch etwaige Fehler im Dienst hart büßen müssen. Weil dieser Dienst eine so gefährliche Sache ist (Num. 17, 26 f.), hat das Volk — so motiviert Q das Ganze — eben in den Leviten verantwortliche Vertreter erhalten. Dies der Gedanke, der Num. 16. 17 mit Num. 18 verbindet [1]).

Ex. 28, 38 kann nun wohl nur bedeuten: Als Heiliger (Geweihter, Diener) Jahwes trägt der erste Priester die Verantwortung (עון), für alle godaschim der Israeliten. Durch ihn kommen sie vor Jahwe und werden vermöge dieser legitimen Vermittelung gerne, mit Wohlgefallen, angenommen. Hauptinteresse der Stelle ist, den hohen Wert der priesterlichen Vermittelung zu betonen, und eine Bemerkung darüber knüpft sich ganz passend an die Beschreibung des Diadems an, das die hohe und besondere Stellung des Trägers ausdrückt [2]).

S. 363). Die niedrigere Stellung des „Stammes Levi" gegenüber der Familie Aharons ist aber bei Q etwas ganz Selbstverständliches und wird nicht als Strafe für ungesetzliches Verhalten angesehen. Zudem ist die Stelle 18, 23 von 18, 1 und Ex. 28, 38 nicht zu trennen, wie Smend thut. Bei Q findet sich nirgend die Anschauung, daß Aharon und die Aharoniden eine Schuld zu büßen hätten.

1) So Dillmann. Vgl. Baudissin, Alttestamentliches Priestertum, S. 116. — Nur dürfte miqdasch (18, 1) schwerlich, wie Dillmann will, das Geheiligte (= qodesch, qodaschim) bezeichnen, sondern eben das Heiligtum, den Tempel mit seinem Kult. Diese Differenz berührt aber den Sinn der Stelle in keiner Weise.

2) Heißt (עון) נשא zu tragen haben oder wegnehmen? Darüber noch ein Wort. Die Ausdrücke נשא עון und נשא חטאה kommen in den Pro-

Nicht recht klar ist über die kappara aus Ex. 29 zu urteilen. 29, 1—35 bilden ein wohlgegliedertes Ganze, die Verse 36. 37, von Entsündigung und kappara des Altars redend, haben hier — wo es sich um Einkleidung und Weihe der Söhne Aharons handelt — keine rechte Stelle und dürften auf einer Linie mit Lev. 8 stehen. Dieses Kapitel erzählt mit mannigfachen Erweiterungen die Ausführung der Ex. 29 befohlenen Zeremonie, Lev. 8 vermischt auch die Altar- mit der Priesterweihe. In Ex. 29, 36. 37 ist die Altarweihe nur ein unorganisch angefügter Zusatz.

Nach der Einleitung (1—3) folgt V. 4—9 Waschung und Einkleidung der Priester, im besondern noch Aharons Salbung. Dann eine Chattath als erstes Opfer, deutlich zur Priesterweihe gehörig, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist. (Daß es eine Altarweihe sei, wie Lev. 8, 14—18 will, ist nirgend in Ex. 29 auch nur angedeutet.) Die Chattath soll offenbar die Entsündigung der Priester, die Vorbedingung ihrer Weihe, bewirken. Hätte sie nicht den Zweck des Entsündigens, wie hätte ihr der Verfasser des Parallelkapitels Lev. 8 kurzweg die Entsündigung des Altars als Zweck unterschieben können?

Der Chattath folgt eine ʽOla, dann ein Schelamim-opfer — dasselbe heißt hier, weil es sich um ein מלא יד handelt, Milluim d. i. Einsetzungsopfer —, mit dessen Blut darauf eine besondere Zeremonie vorgenommen wird. Sodann werden die Priester und ihr Ornat mit Blut und Öl besprengt. Endlich läßt man einen

---

pheten, Psalmen, außerdem namentlich in Samuelis und JE (im Pentateuch) ziemlich häufig vor = Sünde, Schuld wegnehmen, vergeben; im PC aber kommen jene Ausdrücke 25mal vor und — von unserer Stelle abgesehen — überall zweifellos im Sinn von „Sünde, Verschuldung auf sich laden, zu tragen haben“, etwa auch = S. büßen müssen, wobei עון zugleich die Folge der Sünde andeutet. Die andere Bedeutung: „Schuld oder Sünde wegnehmen, vergeben“, haben wir im PC nur Lev. 10, 16—20, und auch da nicht ganz sicher. Es liegt offenbar eine durchgehende Differenz des Sprachgebrauchs vor. Dem jehovistischen נשׂא עון entspricht im Gebiet des PC das diesem eigentümliche סלח (vergeben). So dürfen wir Ex. 28, 38 nicht ohne Grund anders erklären als: Den ʽâwon tragen und eventuell für Verfehlungen im Dienst einstehen. ʽâwon wäre also eine Art von vox media: Verantwortung, die leicht zur Schuld führt.

Teil des Opferbackwerkes und gewisse Stücke vom Opfer „in Rauch aufgehen“, indes andere Teile nur geschwungen werden und teils dem Mose (wohl als dem diensttuenden Priester), teils den Neupriestern zufallen, welche sie zu einer Opfermahlzeit an heiliger Stätte verwenden: Aharon und seine Söhne sollen das Fleisch und Brot essen, âscher kuppar bâhem lemallē 'eth-jādām leqaddēsch 'othām (V. 33).

Sonach ist nicht das Blut Mittel der kappara, sondern Gaben, die vorher durch die „Schwingung“ (tenūphā) an Jahwe übergeben, von diesem aber den Priestern überlassen worden sind. Genau genommen ist natürlich nicht das Übrigbleibende, was gegessen wird, Mittel der kappara, sondern das vorher zum Opfer gebrauchte (V. 19—25). Aber blutiges und unblutiges Opfer, die zusammen ein Ganzes ausmachen, werden auch mit Beziehung auf ihre Wirkung, die kappara, zusammengefaßt. Das (nicht angegebene) Objekt der „Bedeckung“ sollen wohl die Priester sein.

Millē jād und qiddasch sind positive Ausdrücke für die Weihe (= ins Amt setzen und aussondern für Jahwe). Das kapper gilt in den oben citierten Worten als der Weg zur Weihe; der Ausdruck sagt offenbar wieder das gleiche, was er bei Ezechiel in der Beschreibung der Altarweihe gesagt hat; er will das dem positiven Übergeben (Zuweihen) an Jahwe notwendig vorhergehende Reinigen, Entsündigen, lustrare bezeichnen. Auf die Sünde, sagt Baudissin, nehme die kappara — welche er, wie es scheint, in der Blutmanipulation beim Milluim-opfer vollzogen sieht — keine spezielle Rücksicht, sondern sie schütze vor Gottes unnahbarer Majestät [1]). Wie erklärt man aber dann den V. 20 geschilderten, gewiß nicht gedankenlos gewählten Ritus? Sollen Ohr, Hand, Fuß den Menschen als Kreatur repräsentieren, sollen etwa jene Glieder besonderen Schutzes bedürftig sein? Sieht man in jenem Blutritus eine Lustration, so hat die Berührung gerade dieser Glieder einen guten Sinn. An irgendeine besondere, namentlich

1) Baudissin, Stud. II, 103 (Text und Noten) und Theol. Litteraturzeitung 1878, Nr. 1.

zu nennende Sünde soll natürlich nicht gedacht werden; wie der Altar „bedeckt" (lustriert) wird als Menschenmachwerk, so die Priester eben als Menschen, unvollkommene, mit natürlicher Unreinheit behaftete, an und für sich und ohne weiteres des Verkehrs im Tempel und mit Gott unwerte Wesen. Die kappara führt sie bei Gott ein. Man darf nicht so unbedenklich von einem für die Priester notwendigen Schutz (weil sie in Jahwes Nähe kommen oder Jahwe schauen) reden, denn im gewöhnlichen Kultus ist nirgends von einem Sehen Gottes die Rede. Daß kipper irgendwo direkt schützen heiße, ist nicht nachweisbar. Dann: die kappara von Heiligtümern kann doch keinen Schutz derselben meinen, das dürfte das Bisherige und z. B. auch Ex. 29, 36. 37 lehren. Sollte die kappara dann doch einen Schutz der Personen bedeuten, so wäre die kappara der Personen von der der Heiligtümer abzulösen, was nicht angeht. Endlich, was uns das Wichtigste dünkt: PC weiß von einem Verkehr mit dem auf Erden wandelnden und erscheinenden Gott nichts. JE erzählt davon manches, namentlich aus der Zeit der Patriarchen. Warum redet JE nie von Schutzmitteln oder auch nur der Notwendigkeit eines Schutzes? Wenn JE nichts davon weiß, wie sollte PC davon wissen, der die Voraussetzung, das Gottschauen, nicht kennt vermöge seines (JE gegenüber) weit strenger transcendenten Gottesbegriffes [1]).

Auf die Weihe der Priester folgt in Lev. 9 ihr erstes Opfer, welches Jahwes Erscheinen, d. h. seine öffentliche, feierliche Anerkennung alles bisher Geschaffenen und den Einzug in sein Haus vorbereitet. Die Theophanie ist das Ziel des Ganzen, sie wird schon V. 4 als bevorstehend angekündigt, wiederholt V. 6. V. 7 bezeichnet als Zweck der Opfer kappara Aharons und des Volks (zweimal בעד [כפר]). Die Opfer — wie alles in Q Musterbilder für künftige Fälle — verlaufen einfach, ohne weitere Er-

1) Daß die kappara *mittelbar* einen Schutz bewirke, soll nicht bestritten werden. Wer bedeckt ist, wer rein geworden ist, darf bei Jahwe eintreten und vor ihm stehen, vgl. nur Jes. 6, 7. Aber *nur indirekte Folge, nicht Zweck der kappara* ist der Schutz.

wähnung der kappara. Sie wird V. 7 einmal an Aharons Chattath und ʿOla, dann an den Qorban des Volks geknüpft. Letzteres wird eigentlich zweimal „bedeckt“. Mit dem „Qorban“ ist wohl alles in V. 3. 4 genannte, Chattath, ʿOla, Schelamim, Mincha zusammengefaßt.

Ein Gegenbild zu der gnadenvollen Erscheinung Jahwes zur Anerkennung des legitimen Gottesdienstes ist die als warnendes Exempel daneben gestellte Geschichte von Nadab und Abihu (Lev. 10, 1—5). Beide Erzählungen gehören eng zusammen und wollen sagen: bringt die Priesterschaft legitime Opfer, wie sie Moses Kap. 9 im Auftrag oder doch im Sinn Jahwes angeordnet hat, so nimmt Jahwe sie an, bringt aber ein Priester illegitime — das ist der Begriff des Wortes זר, eigentlich fremd, nicht hergehörig —, so hat er die Strafe Jahwes zu tragen. Dasselbe Feuer, welches dort die legitimen Opfer verzehrt (annimmt), vernichtet hier die Opfernden.

Nicht das unbeschützte Hintreten vor Jahwe ist Nadabs und Abihus Fehler, man kann also auch unmöglich — 9, 24 und 10, 2 korrespondieren ja zweifellos — die kappara in Kap. 9 als Beschützung des Volks wegen der angekündigten Theophanie ansehen. Aber was soll nun die kappara? Sieht man aufs Ganze der beiden Kapitel, so erhellt, daß die Opfer Selbstzweck sind, daß eben ein erstes und vollständiges Opfer beschrieben werden soll, welchem als dem Typus aller künftigen Opfer Jahwe den Stempel der Legitimität aufdrückt. Die V. 6. 7 aber lassen eine kappara als Hauptzweck der Opfer erscheinen. Jedenfalls kann die kappara nur eine Nebenwirkung sein; in der Hauptsache sollen die Opfer Jahwes Erscheinen herbeiführen (V. 4). Die kappara *kann* eine vorbereitende Lustration des Volks (חטא), dagegen eine *Bedeckung zum Schutz kann sie nicht sein.* Außer dem oben Gesagten spricht dagegen noch folgendes: Das Erscheinen Jahwes — das man als Grund der Notwendigkeit einer Beschützung der Menschen als endlicher Wesen ansieht — ist kein persönliches Erscheinen Jahwes, sondern ein solches des Kabod Jahwes oder Jahwes in der Hülle des Kabod. Der Kabod Jahwes wird nach Q in Ex. 16, 9. 10 und 24, 15 ff. vom Volk gesehen, von einer kap-

para oder einer gefährlichen Wirkung des Anblicks oder einem Erschrecken des Volkes wird aber dabei kein Wort gesagt. (Dagegen halte man, wie stark in dem dramatischen Gemälde der Vorgänge am Sinai eben der Schrecken des Volks hervortritt; dieses aber gehört JE an. Wenn nun die Erscheinung Jahwes, so wie sie Q schildert, nach dieser Quelle nirgends gefahrdrohend ist, wie sollte sie es plötzlich Lev. 9 sein? Hätte der Verfasser das ausdrücken wollen, so hätte er es mit der kurzen, den Zusammenhang zerreißenden Bemerkung V. 6. 7 recht ungenügend gethan.

Sicher zu beweisen ist somit hier aus dem Wortlaut die Beziehung der kappara auf die Sünde nicht. Doch paßt der Gedanke einer Lustration noch am besten, und es ist nur zu bemerken, daß, wie schon oben gesagt, kipper auch in freierer Weise die (durch Lustration ermöglichte) Wiedereinführung bei Gott bedeutete und daß von kappara auch ohne direkte Beziehung auf bestimmte Sünde geredet werden konnte. Ja man kann sich — in späteren Stücken mindestens — des Eindrucks nicht erwehren, als habe man die kappara als unentbehrlich bei jedem Opfer empfunden und oft den Ausdruck verwendet, wo er für uns einen klaren Sinn nicht ergiebt [1]).

Deutlich, so deutlich wie in der Anordnung der zwei jährlichen Sühn- und Reinigungsfeiern in Ez. 45, ist die Beziehung der

---

1) Wir wollen die Vermutung nicht unterdrücken, daß die Verse 6. 7 geradezu Glosse seien, beigefügt von einem Bearbeiter des Textes, der bei diesem wichtigen Opferfest die kappara vermißte: Warum kommt die kappara in der Anweisung, aber nicht in der Erzählung von der Ausführung des Opfers vor? Die Verse unterbrechen die mit V. 5 begonnene Beschreibung des Opferhergangs. Außer der kappara bringen sie nichts Neues. V. 6 ist die Einleitung zu V. 7, wiederholt nur das schon vorher Gesagte. Beide Verse berufen sich auf einen nirgends gegebenen Befehl Jahwes; dieses „wie Jahwe befohlen hat" erinnert an dieselbe Lev. 8 öfter wiederholte Formel, Lev. 8 ist aber sekundär. Warum spricht der Text nicht gleich V. 4 von der kappara, sondern bringt sie wie etwas Vergessenes hintennach. Vgl. zu diesem willkürlichen Einschieben der kappara, das wir wenigstens für möglich halten, auch die Bemerkung in dem Artikel Benzingers in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft IX, S. 84 Note. Ebenso, was Dillmann (Kommentar zu Ex. Lev., S. 392) aus heidnischem Gebiet anführt.

kappara auf die Sünde in Lev. 16, 1—28. Das Datum, sowie die Forderung der Ruhe und des Fastens, kommen erst in dem besonderen Abschnitt V. 29—34 nach.

Um einen Überblick über das Kapitel zu bekommen, das hinsichtlich seines Zusammenhangs und der Ordnung der Opferhandlungen eine wahre crux ist, müssen wir zunächst den deutlich resumierenden V. 20 ins Auge fassen. Dieser schließt einen Akt und leitet zum nächsten über. Beendigt soll demnach bis dorthin sein:

kappara des Qodesch (Allerheil.),
kappara des Ohel Moʿed (das ist geschehen 15—17ᵃ, dazu wohl auch V. 14),
kappara des Altars (das geschieht V. 18. 19).

Von einer kappara der Personen weiß V. 20 nichts, nimmt also keine Rücksicht auf V. 17ᵇ, auf die Worte wekhipper baʿado ubheʿad betho in V. 11 und ebenso wenig auf den ganz deplacierten V. 6 [1]).

Man hat zunächst den Eindruck, es handle sich genau wie Ez. 45, 18 ff. um kappara des Heiligtums in seinen drei Hauptteilen (zuerst des Hauses [Jahwes], d. i. des Allerheiligsten, dann des Altars als des Hauptstückes und wichtigsten Teils, der Seele des sogen. Heiligen, endlich des Thores des Vorhofs). Man kann dann noch, weil ja Aharon ins Adyton gehen muß, die V. 12. 13 beschriebene Vorsichtsmaßregel dazu nehmen, die Räucherung, welche den Hohenpriester hindert, den auf der kapporeth thronenden Jahwe persönlich zu erblicken. Die Weihrauchswolke verhüllt den hier allein persönlich sichtbaren Gott, wie ihn auf dem Wüstenzug die Wolkensäule verhüllt. Ein Opfer ist also die Räucherung in diesem Falle nicht; sie schützt, „bedeckt“ aber nicht.

Also vollzieht Aharon in seinem — und damit der Priesterschaft — Namen (darauf mag das אשר לו V. 11ᵃ gehen [2])

---

1) Die textkritische Ausführung über Lev. 16 nimmt Bezug auf Benzingers in der vorigen Note genannten Aufsatz.

2) אשר לו und אשר לעם in V. 15 korrespondieren deutlich. Freilich wird אשר לו in V. 11 einmal pleonastisch stehen.

mit dem Blut eines Farren (chattath), sowie im Namen des Volks mit dem Blut eines Bockes (chattath) eine feierliche, umfassende kappara des Heiligtums nach seinen Hauptteilen. Das erscheint — immer im Blick auf Ez. 45 — als die Hauptsache. Wir nehmen also zusammen V. 11 (mit Ausnahme der Worte, welche von kappara der Personen reden, wie oben schon gesagt) und V. 12—20 (ausgen. V. 17[b]).

Nun die Verse von V. 10 an rückwärts: auf die Worte לכפר עליו haben die Exegeten vielen Scharfsinn vergeblich verwendet. Die Streichung derselben begegnet keinem Widerspruch mehr. Sie können ihre Existenz nur dem Bedürfnis verdanken, womöglich überall, wo von Opfern und Ähnlichem die Rede ist, an passender — oder auch unpassender — Stelle ein Wort über die kappara und Sündentilgung zu lesen. Sodann V. 6: der Vers sagt dasselbe, wie V. 11[a], aber nur an letzterem Ort haben die Worte ihre richtige Stelle, V. 7 ist direkte Fortsetzung von V. 5; mit dem Farren geschieht erst von V. 11 an etwas. Ähnlich verhält sich V. 7 zu V. 15, doch ist hier der Parallelismus der Gedanken weniger überflüssig.

Abgesehen von diesen Einzelheiten finden wir den Anfang des Kapitels im ganzen in verständlichem Zusammenhang. Daß die kappara des Heiligtums geschichtlich eingeleitet ist V. 1. 2 — nun das ist begründet in der ganzen Art der Kultusgeschichte Q, welche alles Kultische pragmatisch zusammenknüpft. Sie will in unserem Kapitel über die an das Allerheiligste und die kapporeth sich anknüpfenden kultischen Handlungen belehren (vgl. V. 2. 3). Solche konnten aber das ganze Jahr hindurch eben nur am großen Kapparatag (dem jom kippurim), am Jahressühnfest, stattfinden. (Daher das אל .... בכל־עת.) Wenn die geschichtliche Verknüpfung in der Einleitung für uns unklar und der pragmatische Zusammenhang nicht überzeugend ist, so ist dafür der Zwang verantwortlich zu machen, den der Verfasser sich selbst auferlegt hatte mit dem eigentümlichen Plan seines Werkes: Kultische Ordnungen in geschichtlicher Form. Daß er kein Datum giebt — wie es Ezechiel genau thut — ist auffallend; es könnte jedoch auch in V. 2 oder 3 ausgefallen sein.

Wir lesen also als zusammengehörig: V. 1—5 (ausgen. die Worte: „das sind heilige Kleider“ in V. 4), V. 7—10 (ausgen. die Worte: „um ihn zu bedecken“), dann die oben angezogenen Stücke: 11 (teilw.) 12—20 (ausgen. 17ᵇ).

Der Ritus mit dem Asaselbock geht nebenher. Er soll nur das, was die kappara wirkt, fürs Volk symbolisieren, nämlich die Wegschaffung aller Unreinheit — die weit hinaus in die unreine Wüste getragen wird — und damit die Wiederherstellung der Integrität des Heiligtums. Der Ritus ist Bild, die kappara die wesentliche Sache. Man kann ihn sogar ansehen als eine Konzession an volkstümliche Vorstellungen, einerseits von der Sünde als einem vom Menschen ablösbaren Schmutz, anderseits von einem Wüstendämon, dessen Element eben Unreinheit ist [1]). Denn sonderbar ist ja das Auftreten dieses Asasel — der uns hier weiter nicht angeht — in der Tora. — Weil der Ritus eben nur begleitendes Bild ohne selbständige Bedeutung ist, darf man sich gar nicht darüber wundern, daß er sowohl in V. 20, als in dem Nachtrag V. 29—34, nicht ausdrücklich neben der kappara genannt ist, denn er hat eben neben ihr keinen eigenen Wert. (Man könnte ihn mit den mittelalterlichen kirchlich-populären Aufführungen — den Oster- und Weihnachtsspielen, auch Mysterien genannt — vergleichen, deren ursprünglicher Zweck auch sinnliche, faßliche Darstellung des im Evangelium gebotenen ist.)

Von V. 20 an vorwärts finden wir eben diese symbolische Handlung. Hat nun die kappara die Heiligtümer gereinigt und der Bock die Unreinheit hinausgetragen, welche an denselben haftete, so schließt Aharon, indem er seine Gewänder wechselt, den ersten Hauptabschnitt der Feier (V. 23). Im gewöhnlichen Ornat

---

1) Ob diese Konzession — das Ganze ist wirklich sehr auffallend in der sonst ziemlich streng systematisch nach den Dogmen der Zeit gebauten Tora — von den Verfassern gern oder ungern gemacht wurde, darüber getrauen wir uns nicht zu urteilen. Aber es könnte wohl ein irgendwie im Exil aufgekommener Volksbrauch, den man nicht verdammen wollte oder konnte, durch gesetzliche Sanktion dem legitimen Kultus angepaßt worden sein, wenngleich man ihn als fremdes Element empfand. Wie man ihn aber angesichts des V. 5 (zwei Böcke) aus dem Ganzen auslösen will, ist nicht ersichtlich.

opfert er seine und des Volkes ʿOla und „bedeckt" dadurch sich (damit die Priesterschaft überhaupt) und das Volk (V. 24). Mit der ʿOla wird das Fett der Sündopfer verbrannt, von denen bisher lediglich das Blut zur Verwendung kam (V. 25). Endlich nachträglich zwei Vorsichtsmaßregeln: Der Begleiter des in die Wüste geführten Bocks darf nicht eher das Lager wieder betreten, als bis er durch ein Bad jede Gefahr der Wiedereinschleppung der Unreinheit entfernt hat. Ebenso der Mann, der beauftragt ist, Haut, Fleisch und Unrat der zum Sündopfer verwendeten beiden Tiere draußen vor dem Lager zu verbrennen (27. 28).

Wir haben also im ganzen zwei Hauptakte:

1) kappara der Heiligtümer (Allerheil., Hütte, Altar) vermittelst zweier Sündopfer, des einen im Namen der Priesterschaft, die den Tempeldienst hat und dessen Verantwortung trägt (נשׂא עון), und eines andern im Namen des Volks, in dessen Mitte das Heiligtum steht. Damit ist verbunden eine symbolische, die beabsichtigte Wirkung abbildende Handlung.

2) kappara der Personen (von V. 24 an) mit Brandopfern.

Genau so hat es der Verfasser des V. 33 verstanden: kappara des miqdasch haqodesch, des ohel moʿed, des Altars. Dann (hier wieder כפר, also deutlich unterschieden) kappara der Priester (Aharon repräsentiert den Stand) und des ganzen Volks, der Gemeinde (qāhāl). Auch er weiß im ersten Akt von kappara der Personen nichts, also auch nichts von den wenigen leicht auszuscheidenden Stückchen V. 6, den Worten in V. 10. 11 und 17^b.

V. 33, ebenso 32. 31. 29 und V. 34^b, sind ein, wenn auch vielleicht nicht von gleicher Hand wie der Stamm des Kapitels geschriebener, so doch dessen Gedanken richtig deutender und zusammenfassender Schluß. 30 und 34^a betonen gerade wie die aus V. 1—28 ausgeschiedenen Stücke die kappara der Personen. Es mag wohl sein, daß dieser Gedanke — der in den sekundären Stücken des PC mit den Reinigungen ꝛc. viel mehr hervortritt — eben von den Redaktoren, welche jene sekundären Partieen, wie namentlich Num. 5. 6 einfügten, auch hier stärker betont wurde.

So ausführlich die Textbesprechung des wichtigen Kapitels sein mußte, so kurz können wir nun über den Sinn der kappara in

demselben reden. Der erste Akt entspricht ganz der von Ezechiel geschilderten Sühne; das Allerheiligste wird „bedeckt" durch Blutsprengung auf die kapporeth und vor dieselbe hin, der Ohel Mo'ed, wie es nach V. 16ᵇ scheint, durch dieselbe Zeremonie — das Allerheiligste mit der kapporeth ist eben das Herz des Ohel Mo'ed —, der Altar durch Benetzen der Hörner und siebenmaliges Besprengen. Etwas einfacher ist die Manipulation in Ez. 45, 19, aber hier wie dort müssen die zu „bedeckenden" Dinge mit dem Blut berührt werden. Dieses ist kultisches Reinigungsmittel (Ezechiel nennt es noch deutlicher חטא); gereinigt müssen die Teile der Gotteswohnung werden, weil sie inmitten des sündigen, unreinen Volks sind und im Interesse des Volks vor allem Erhaltung und periodische gänzliche Erneuerung ihrer Integrität nötig ist. Kipper ist auch hier wieder der Name für die Wirkung des Entsündigungsopfers (chattath), das Abthun der Sünde. Wir können also mit vollem Recht die alte Erklärung (Rosenmüller) geltend machen: כפר על־הקדש מטבאות בני ישראל = die von seiten der bᵉne Jisrael an das qodesch kommenden Makel, Befleckungen zudecken, verschwinden machen.

Nun handelt es sich aber auch im zweiten Akt um kappara der Personen [1]). Sie kommt im vorliegenden Text zweimal vor, angeknüpft an die Sündopfer (in den von uns ausgeschiedenen Worten und Versen V. 6. 11. 17ᵇ) und dann noch V. 24, angeknüpft an die Brandopfer. Doppelte Lustration des Volks ist an sich nicht begreiflich; auch das spricht gegen die Echtheit jener Verse. Die gewöhnlichen Erklärungen des Kapitels fassen nur die erste ins Auge, übergehen aber die zweite (kappara durch das Brandopfer), natürlich weil dann mit dieser nichts mehr anzufangen ist.

Wir nehmen also an: zuerst wird das Heiligtum wieder in der pflichtgemäßen Reinheit hergestellt — das ist Hauptzweck des

---

1) Weil die kappara der Heiligtümer offenbar die Hauptsache im ganzen ist — auch räumlich im Text —, ist wohl möglich, daß der Verfasser in seinem Streben nach pragmatischer Verknüpfung der einzelnen Stücke als Grund der Lev. 16 beschriebenen Sühnfeier die vorangegangene, Lev. 10, 1—5 erzählte, Entweihung ansieht (V. 1). So faßt es wohl mit Recht Wurster in Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissensch. IV, S. 114, auf.

Sühntages —, dann werden wie gewöhnlich die Personen „bedeckt“. *Die kappara der kapporeth kann gar nicht*, wie man häufig annimmt, *zugleich kappara der Personen* sein. Denn das kappara-blut kommt entweder — bei Dingen — an diese selbst, so an die kapporeth, bei Ezechiel an die Thürpfosten (bei kappara des Altars natürlich an diesen selbst), oder — bei Personen — als Gabe an den Tisch Jahwes, den Altar. *Die kapporeth ist aber kein Altar. Sie wird selbst „bedeckt“ und gereinigt*, weil sie als Deckel der Lade Jahwes Thron ist. Die kapporeth soll ein „Sühngeräte“ sein. Diese Bedeutung ist allein aus unserer Stelle erschlossen, hat aber auch in dieser keinen Halt [1]). *Es wird nicht vermittelst der kapporeth für irgendetwas oder irgendjemanden kappara vollzogen*, sondern die Besprengung der kapporeth mit Blut „bedeckt“ diese selbst oder — worauf es ankommt — das „Haus der kapporeth“, wie 1 Chron. das Allerheiligste heißt, weil es den Gottesthron, das Sanctissimum Israels, umschließt. Der Rauch des Weihrauchs soll den Priester, der das Adyton „bedecken“, reinigen, lustrieren muß, vor der Gefahr direkten Zusammenkommens mit Jahwe bewahren.

Daß nun auch die kappara der Personen rituelle Reinigung derselben ist, brauchen wir kaum zu sagen [2]). Auffallen kann allein,

---

1) Ex. 25, 17 ff. (parallel Ex. 37), die einzige ausführlichere Stelle über die kapporeth (namentlich V. 22) zeigt, daß die vielbesprochene eine Bedeckung der Lade — in welcher Form weiß niemand — und als solche samt den Keruben Gottes Thron ist, aber nicht, daß sie sonst noch einen so wesentlichen Zweck habe, wie ihn der Name *ἱλαστήριον* ihr zuschreiben will. — Zu der Erklärung „Sühnplatz“ würde das Zeitwort כפר wohl berechtigen (Schultz), und es ist nicht zu leugnen, daß die Deutung „Bedeckung, Deckel“ nichtssagend klingt, aber thatsächlich ist die kapporeth kein Sühnplatz (s. oben), sondern sie nimmt im Ritual in Lev. 16 genau die Stelle ein, welche Ez. 45, 19 die Thürpfosten einnehmen, d. h. sie repräsentiert den betreffenden ganzen Raum. Bei Ezechiel wird das Blut an den Eingang, hier an das wichtigste Gerät des Raumes gebracht, jedesmal um den Raum rituell zu reinigen. — Wie die kappara das Ohel Mo'ed geschehe, erfahren wir nicht genau, denn das וכן יעשׂה V. 16^{b} geht eben auf das Wort וכפר in V. 16^{a}.

2) Man vgl. außer den Ausdrücken מטמאת und מחטאת V. 16^{a}. 19 die

daß die Sache durch ein Brandopfer geschieht. (Möglicherweise hat auch das einen Bearbeiter, welchem kappara durch andere als Sündopfer nicht recht vollgültig schien, dazu geführt, gleich oben in V. 6. 11. 17b dem Sündopfer die Richtung auf die Personen zu geben.) Die Schrift Q knüpft übrigens nicht ungern die kappara ans Brandopfer und sie zeigt damit im Unterschied von den späteren Quellen noch eine gewisse Verwandtschaft mit dem alten Opferbrauch, der die Zudeckung von Sünde oder Schuld an Zebach und ʿOla knüpft, ein Brauch, der auch, nachdem die besonderen Arten der Sühnopfer (Sündopfer und Schuldopfer) aufgekommen waren, fortgedauert zu haben scheint.

Was endlich die Verbrennung der zur Chattath verwendeten Tiere betrifft, so ist kurz auf eine ganz eigentümliche Deutung dieses Schlußaktes, als stelle er die Reaktion des göttlichen Strafeifers gegen die Sünde dar (Riehm), einzugehen. Der Text weiß von solcher Deutung nichts. Es soll mit den nicht mehr zum Opfer gebrauchten Tierleibern einfach aufgeräumt werden; dieselben sind auf passende und wirksame Weise jeder weiteren Verwendung zu entziehen. Natürlich erscheint ein Opfer um so wertvoller, je weniger den Menschen davon zugute kommt, je vollständiger man die Gabe eben auch wirklich hergeben muß. Beim Laien-Sündopfer bekommen die diensttuenden Priester das Opferfleisch, nicht der Laie, weil das Opfer für ihn Strafabgabe ist; bei Opfern für Volk und Priesterschaft wird das Fleisch vernichtet, so daß niemand etwas davon hat. Wer die Verbrennung ausführt, hat sich zu waschen, ehe er das Lager wieder betritt, damit nichts von dem „Hochheiligen" wieder mit Profanem in Berührung komme (vgl. Lev. 6, 20).

Wir gehen unserer Quelle Q einen Schritt weiter nach. Nach der Bestellung und Weihe der Priesterschaft kommt die Schrift auf die Leviten zu sprechen, deren Bestellung (Num. 1—8 ausg. 5.

---

wenn auch nicht ganz authentische, so doch dem Gesetz V. 1—28 geistesverwandte Erklärung V. 30. 34a: Befreiung des Volks von all' seiner Sünde ist die Absicht, alle Übertretungen sittlicher wie levitischer Art sollen getilgt und folgerecht das Volk wieder geheiligt werden.

6. 7) schon Vorbereitung zum Abzug vom Sinai ist. Seit der Ohel Mo'ed fertig ist, hat man an ihm die Stätte der Gesetzgebung. Jetzt bedarf man der Dienste der Leviten zum Transport des Heiligtums. Für uns kommt zweierlei in Betracht. Die kappara der Leviten bei ihrer Weihe (weihen, קדש, wird übrigens inbezug auf die Leviten gar nicht gebraucht, sondern bloß טהר reinigen, als sollten sie auf einer Vorstufe zur echten priesterlichen Weihe stehen bleiben) und die kappara des Volks als Bestimmung oder Aufgabe der Leviten.

Die Leviten werden in dem Abschnitt Num. 8, 5—22 [1]) mit einem Entsündigungswasser besprengt. (Dieser Ritus drückt die Levitenweihe wohl absichtlich zu einer Parallele der Reinigung des Aussätzigen herab.) Als Erfolg dieser vorbereitenden Handlung ist V. 7 Reinigung (V. 21 Entsündigung) angegeben. Es folgt die durch Chattath and 'Ola (vereinigt stellen die beiden einfach ein verstärktes Sühnopfer dar) vollzogene kappara, die nach V. 15 (zusammen mit Besprengung und einer Waschung) Reinigung bezweckt (ebenso V. 21).

Die kappara oder Reinigung (offenbar ist hier kipper wieder sachlich s. v. a. „bedecken der Unreinheit") ist notwendig, weil die Leviten das Heiligtum zu berühren, demselben nahe zu sein, es zu transportieren haben. Sollen sie die Laien (זרים) von der Hütte ferne halten, weil diese von jenen sonst profaniert oder gar verunreinigt würde, so müssen sie selbst zuvor durch eine Reinigung von der profanen Menge abgelöst werden. Zudem werden sie durch die „Schwingung" (tenupha) als Gabe an Jahwe bezeichnet; jede Gabe an Gott muß aber rein sein.

Viel merkwürdiger ist aber in unserem Abschnitt V. 19. So

---

1) Wellhausen betrachtet diesen Abschnitt meines Erachtens ohne recht genügende Gründe als Erweiterung der kurzen Angaben über Stellung und Dienst der Leviten in Kap. 3. Was Wellhausen anführt, spricht ein Vorurteil aus, das aus den dem Stücke eigenen, freilich eigentümlichen Anschauungen geschöpft ist, beweist aber noch nicht, daß das Stück ursprünglich Q fremd ist. — V. 11. 21. 22 sind jedenfalls Zusätze; V. 20 ist die Schilderung zu Ende, V. 21. 22 sind Parallelen, aber nicht Fortsetzung zum Bisherigen (5—10. 12—20) und setzen V. 11 voraus.

oft auch bei Q von der Aufgabe der Leviten geredet wird (Num. 1, 48 ff.; 3, 5—13; 8, 15. 22; 16, 9 und Kap. 18), so wenig ist doch jemals davon die Rede, daß ihre Bestimmung wäre, das Volk zu „bedecken". V. 19 nun sagt: Jahwe gebe die Leviten als Geschenkte (von sich aus) den Priestern, um die ʿAboda der Israeliten am Zelt zu besorgen und die Israeliten zu „bedecken" und es werde (dann) keine Seuche (נגף, bei Q stets Strafmittel des göttlichen Zornes vgl. 1, 53) sein (oder ausbrechen) beim Nahen der Israeliten zum Heiligtum.

Nun haben aber nur die Priester die kappara durch Opfer zu vollziehen, während die Leviten mit diesen zu thun haben. Man glaubt deshalb, das „bedecken" hier von dem Schutz verstehen zu müssen, den die ganze Existenz und Mittelstellung des Levitenstandes dem Volk gewähre. Doch ist auch dieser Gedanke — seine exegetische Berechtigung vorausgesetzt — gar nicht einfach zu vollziehen. Kein Israelit (Laie) darf dem Heiligtum nahe kommen, jedes Geschäft an demselben ist entweder den Priestern oder den Leviten zugeteilt. Laien sollen einen Eingriff in die Priester- und Levitenbefugnisse selbst mit dem Leben bezahlen. Die Leviten sollen nun gerade das Volk vom Heiligtum abhalten: im Lager bilden sie einen Kordon um dasselbe, den Transport der Teile des Bauwerkes und der innern Einrichtung besorgen sie allein. In erster Linie sollen sie die Gotteswohnung schützen vor jeder Berührung mit dem Profanen oder Unreinen, nur mittelbar kann an einen Schutz für das Volk gedacht werden, denn daß das Nahekommen für die Laien an sich gefährlich sei, ist nicht gesagt; es erscheint als gefahrbringend nur, sofern es Übertretung eines mit Strafe drohenden Verbotes ist (18, 22). Jahwes Zorn oder die Seuche — das ist die Form, in der er sich gegen die Masse äußert — stehen auf einer Linie mit der dem Einzelnen angedrohten Todesstrafe (1, 51. 53); noch näher verwandt sind sie mit der von Gott ausgehenden Feuerflamme, welche Nadab und Abihu und die Korachiten tötet. Grund solcher Katastrophen ist stets eigenwillige Überschreitung einer von Gott gesetzten Schranke.

Was ist nun aber die kappara? Man beachte, daß kurz vor und nachher eine kappara vorkommt, die sichtlich nur Lustration,

rituelle Reinigung ist. Man ist versucht, die kappara analog zu verstehen wie Num. 25: dort „bedeckt" Pinehas das Volk, indem er einen Frevler tötet; hier würden die Leviten das Volk „bedecken", indem sie die dem Heiligtum nahenden Zarim töten, wie diesen gedroht ist (1, 51 neben 1, 53), und so die mit dem Hinzutreten begangene Sünde tilgen. Doch ist diese Auffassung aus dem Text nicht sicher zu begründen. — Ansprechend ist die Vermutung, die Leviten sollen (nicht Sünde entfernen, sondern) Sünde verhüten. Aber zu dieser Deutung des lekhapper fehlen Analogieen. Singulär bleibt es jedoch auf jeden Fall, daß hier von einer „bedeckenden" Wirkung anderer als priesterlicher Handlungen geredet wird. Sicherlich muß kipper hier eine abgeleitete Bedeutung haben. Wir nehmen schließlich an, das Wort sei über die geläufige Bedeutung „reinigen, entsündigen" zu der abgeleiteten „vor Sünde bewahren" oder „vor Strafe bewahren" gekommen, womit wir aber in keiner Weise zugeben, kipper heiße jemals direkt „schützen".

Gleich nach der Indienststellung der Leviten erzählt Q den Abzug aus dem Lager am Sinai. Bei dieser Gelegenheit thun die Neugeweihten zum erstenmal ihren Dienst. Dann erzählt die Quelle — zum Teil mit Benützung älterer Berichte — von harten Kämpfen um die bevorrechtete Stellung der Aharoniden und von schweren Gerichten Jahwes über die Anstifter des Aufruhrs, eine Gruppe aus dem Stamm Levi, und über das mit jenen sympathisierende Volk. Nachdem der Widerstand niedergeworfen ist, bestätigt Jahwe die besondere Stellung des Aharonsgeschlechtes, die Aufgabe der Leviten und das Verhältnis beider zueinander.

Bei Q handelt es sich lediglich um einen Levitenaufstand, der kurz erzählt wird Num. 16, 1. 2 (teilw. zu Q gehörig) 8—11. 16—22. 35. Korachs und seines Anhangs Sünde besteht in dem Versuch, die von Gott zwischen Leviten- und Priestertum gesetzte Schranke zu durchbrechen. Jahwes Zorn (V. 22) ist Reaktion gegen die freche Übertretung seines Willens. (Wollte man die Kategorieen aus Num. 15 verwenden, so wäre das Vorliegende jedenfalls ein Vergehen „mit erhobener Hand".) Der Kabod

Jahwes erscheint der ganzen Gemeinde (V. 19), ohne daß damit irgendeine Gefahr für die Schauenden verbunden wäre, oder diese etwa deshalb „bedeckt“ werden müßten. Die von den Aufständischen ins Interesse gezogene, darum mitschuldige Laiengemeinde wird vor der Wirkung des göttlichen Zornes geschützt durch Moses Fürbitte. Von einer kappara ist erst dann die Rede, als am folgenden Tag die Gemeinde Mose und Aharon für das Schicksal der Korachiten verantwortlich macht und sie bedroht. Da bricht Jahwes Zorn aus, und eine Seuche trifft das Volk. Sie hört aber auf, als Aharon auf Moses Geheiß mit einem Weihrauchopfer das Volk „bedeckt“ (Num. 17, 12).

Dieses Weihrauchopfer bildet den Kontrast zu dem der Leviten, welche dazu nicht berechtigt sind und sich Jahwes Zorn und Strafe zuziehen. Hier in Aharons, des legitimen Priesters, Hand rettet das gleiche Opfer das Volk und thut dem Zorn Gottes Einhalt. Die Erzählung ist also Demonstration des Wertes der legitimen priesterlichen Vermittelung; sie dient einer didaktischen Absicht und soll weiterhin in Verbindung mit der Korachgeschichte und dem Wunder an Aharons Stab die in 17, 27. 28 ausgesprochene Stimmung des Volks, diese letztere aber die Zuweisung der Einkünfte (Kap. 18) begründen.

Die kappara war notwendig wegen der Sünde, der Auflehnung des Volks. Soll die schreckliche Seuche — trotz Aharons Eile sterben 14700 Israeliten — aufhören, so muß das Volk durch Opfer entsündigt, die Sünde zugedeckt werden, daß Gott sie nicht mehr vor Augen hat und folglich die Strafe aufhört. Die kappara ist somit wieder Lustration oder Expiation des Volks.

Außerordentlich ist am Ganzen nur, daß diesmal das Opfer im Lager draußen, nicht im Ohel Mo'ed veranstaltet wird; doch soll es sicher das legitime priesterliche Opfer — gegenüber dem illegitimen Opfer der Korachiten — repräsentieren. — Darauf ist kein Gewicht zu legen, daß nach Num. 15, 28 ff. die vorliegende Schuld gar keine kappara zuläßt; Q nimmt auf die dort aufgestellten ethischen Kategorieen nie Rücksicht, d. h. kennt sie nicht. Daß die kappara nicht durch ein Sündopfer vollzogen wird, ist nicht wunderbar; wenn so Gefahr im Verzuge ist, wie in der vor-

liegenden Geschichte, so entspricht der Lage einzig ein recht einfaches und rasch zu veranstaltendes Opfer.

Ähnlich der eben behandelten Geschichte ist die Num. 25 erzählte. Derselben liegt eine ältere aus JE zugrunde. Nach dieser älteren ist der Hauptfrevel des Volks Teilnahme am Dienst des Baal Peor. Deshalb entbrennt Jahwes Zorn (vgl. den Ausdruck von JE ויחר אף יהוה mit dem ständigen Ausdruck von Q in 17, 10 ויצא קצף מלפני יהוה, der den Eindruck macht, als wäre der קצף eine von Gott gesandte verderbliche Potenz); wie der Zorn sich äußere, wird nicht gesagt. Auf Befragen, wohl mittelst des Orakels, giebt Jahwe ein Mittel an, den Zorn abzuwenden, welches dem 1 Sam. 21 befohlenen ähnlich ist. Der Schluß der Erzählung fehlt, also auch der Bericht über den Erfolg dieses Mittels.

Um Götzendienst handelt es sich nun in Q nicht — auf derartige Abwege kamen die Zeitgenossen des Verfassers nicht mehr —, dagegen um Entweihung des Lagers durch Aufnahme fremder Weiber; die Frage der gemischten Ehen ist Zeitfrage der nachexilischen Restauration. Neben diesem didaktischen Zweck und dieser Beziehung auf die Leser der Schrift hat aber die Geschichte noch pragmatische Bedeutung: sie weist Aharons Enkel als würdigen Nachfolger seines Vaters und Großvaters aus. Pinehas findet nämlich das rechte Mittel, das heimgesuchte Volk zu „bedecken“, indem er den (Haupt-) Schuldigen samt seinem fremden Weibe tötet.

Als kappara wird die That V. 13 bezeichnet. Doch ist die Zugehörigkeit von V. 10—13 zu Q durch einige eigentümliche Ausdrücke zweifelhaft gemacht, und man kann fragen, ob in Wahrheit der Verfasser von 6—9 (Q) die That auch als kappara angesehen habe und warum dieselbe nicht gleich V. 8, ehe ihr Erfolg angegeben wird, wie gewöhnlich, als kappara eingeführt werde. Es mag sein, daß Q den Ausdruck vermieden hat, weil eben doch der Regel nach nur priesterliche Handlungen „bedecken“.

Mag sich das so oder so verhalten, die That des Pinehas räumt — um einen Ausdruck des Deuteronom zu gebrauchen — das Böse, den Grund des Zorns Jahwes, hinweg. Er ist zunächst Richter, nicht Priester, und nimmt die Stelle ein, welche Deut. 19

die Ältesten oder Deut. 21 die Priester, Söhne Levis, einnehmen. Der Erfolg der That beruht auf ihrer reinigenden Wirkung; Pinehas macht der Sünde ein Ende und damit auch dem Zorn Gottes, dessen Grund eben Verunreinigung des Lagers und Volkes durch Heiden ist.

Auch in Num. 35 erscheinen die Vollstrecker eines — vom Gericht gesprochenen — Todesurteils als diejenigen, welche eine Verunreinigung vom Lande nehmen. Das Kapitel gehört zu dem letzten Abschnitt der mosaischen Gesetzgebung, wie Q sie darstellt; es handelt von den mit der nahenden Besetzung des Landes notwendig werdenden Leviten- und Freistädten und zugleich von der Behandlung eines Mordes. Verwandlung der Strafe am Leben und an der Freiheit in eine Geldbuße (die sogen. compositio) wird rundweg verboten, ein kofer darf weder gegeben noch genommen werden. Das Blut, welches der Totschläger vergossen, verunreinigt (טמא) das Land oder macht es verrucht (החניף). Durch kein anderes Mittel kann das Blut dem Lande bedeckt oder letzteres gereinigt werden, als durch strenge Bestrafung des Thäters. Die Verunreinigung ist Beleidigung Jahwes, der im Lande wohnt, und bringt somit, wenn nicht das Blut zugedeckt wird, Israel selbst in Gefahr.

כפר ist hier konstruiert genau wie Ez. 16, 63 (bekhapperi lakh lekhol âscher âsitha), die Anschauung vom Wert des eigentlichen Strafvollzugs (Num. 35) ist genau dieselbe, wie die vom Wert des stellvertretenden (Deut. 21); nur ist Deut. 21, 8 das Blut deutlicher als hier als das Objekt des kipper gekennzeichnet.

Es hat ja freilich Num. 35 — die letzte Stelle mit dem Wort כפר aus Q — mit dem Opferwesen nichts zu schaffen, doch ist bemerkenswert, daß eben kipper wieder Verdeckung des Blutes und Reinigung des Landes bedeutet, eine Reinigung, die dann ihrerseits weiter das Volk vor Gottes Zorn bewahren soll.

Mit dem Begriff kofer, der innerhalb der Opfertora keine Rolle spielt, haben wir es nicht mehr zu thun.

Werfen wir einen Blick zurück auf die Quelle, der wir von Ex. 25 bis Num. 35 gefolgt sind, so bekommen wir im allgemeinen den Eindruck, daß dieselbe den Ausdruck kipper mit ziem-

lich großer Freiheit verwendet. Nicht nur Wirkung verschiedener Opfer ist die kappara, sie wird auch als Effekt von Handlungen ausgesprochen, welche mit dem Opferwesen wenig Zusammenhang mehr haben. Kultische und außerkultische kappara aber zu trennen haben wir kein Recht, müssen vielmehr gerade die Freiheit der Verwendung des Ausdrucks als charakteristischen Zug unserer Quelle ansehen, welche zugleich Geschichte und Gesetz oder Gesetz in geschichtlicher Form sein will. Es hat eben der priesterliche Historiker — das zeigt Verwendung des Ausdrucks selbst in Fällen, welche nach der Num. 15 gegebenen Regel kappara nicht mehr erlaubten — sich im Ausdruck und in der ganzen Darstellung nicht ganz streng an die Grundsätze des priesterlichen Systems binden wollen oder können. Darum ist aber die kappara doch im Grund überall dasselbe, ein dem vorexilischen כפר חטאת verwandter Ausdruck für rituelle Reinigung (expiatio, lustratio), der im Gebrauch zusammengeschrumpft ist auf das Verbum. Dieses, dem gemäß seiner Herkunft von dem vorexilischen Ausdruck die Beziehung auf die Sünde schon an sich anhing, ist der technische Ausdruck der Tora für die Wirkung aller, besonders aber der Sündopfer geworden.

VI.

Was wir an Quellenmaterial noch zu behandeln haben, wird die eben ausgesprochene Hypothese noch besonders bestätigen. Wir besprechen zunächst die größeren unter den verschieden gearteten jüngeren (sekundären) Zusätzen und Nachträgen zum PC und beginnen mit Lev. 1—7 [1]. Hier finden wir eine Besprechung der einzelnen Opferarten der Reihe nach; uns geht besonders das an, was über Chattath (Kap. 4) und Ascham [2]) (Kap. 5) gesagt ist, denn diese sind vor andern Mittel der kappara.

---

1) Ordnung und Einteilung des Abschnitts müssen wir hier zu besprechen unterlassen; vgl. darüber Kuenen, Histor.-krit. Untersuch. ꝛc. und Theol. Tijdschr. IV, 487 ff.; Wellh. Prol.² 78; Merx, Zeitschr. f. wissensch. Theol. VI, S. 41 ff. 164 ff.

2) Bemerkenswert ist, daß bei Q Ascham zwar genannt, aber weder durch eine Geschichte, noch durch ein Gesetz in seiner Bedeutung erklärt wird. Das ישיב in Num. 18, 9 scheint eine Ersatzleistung anzudeuten.

Doch redet der Verfasser unserer Opferordnung schon bei der 'Ola von einer kappara: Lev. 1, 3.

Diese Stelle erinnert an den Anfang des Heiligkeitsgesetzes und giebt die allgemeinen Bedingungen gnädiger Aufnahme des Opfers und des Opfernden vonseiten Jahwes; es wird wohlgefällig angenommen für ihn (von ihm), ihn zu „bedecken“ [1]).

Das ganze Opfer, nicht bloß die Blutsprengung soll also kappara bewirken. Undenkbar ist aber, daß der Verfasser, der neben der 'Ola noch eigentliche Sühnopfer kannte, der 'Ola für alle Fälle eine Beziehung auf die Sünde zuschreiben sollte. Daß die 'Ola gelegentlich an die Stelle der Chattath oder zur Verstärkung der Feierlichkeit neben sie tritt, wissen wir schon aus dem bisher Behandelten und können wir nicht auffallend finden, weil in der älteren Opfersitte die 'Ola als das vollständigste Opfer auch zur Bedeckung der Sünde verwendet wurde.

Wir werden das so allgemein als Zweck der 'Ola ausgesprochene kapper auch in etwas allgemeinerem Sinn aufzufassen haben. Es ist daran zu erinnern, daß letzter Zweck der kappara, auch wo sie unzweideutig Entsündigung oder Reinigung ist, doch der ist, Person oder Sache durch Entfernung der an ihnen haftenden Flecken wieder bei Gott einzuführen. Man vergleiche Lev. 16, 18. 20 (כפר) mit Lev. 16, 9 (טהר und קדש); hier wird כפר in seine zwei Elemente zerlegt. Das zweite, positive Element (קדש) glauben wir auch hier Lev. 1, 4^b finden zu sollen. Das Opfer wird von Jahwe gerne angenommen (נרצה); das kommt dem Opfernden zugute, „bedeckt“ ihn, d. h. läßt ihn als einen reinen und des Zugangs zu Gott würdigen erscheinen, empfiehlt ihn Gott.

Mit Kap. 4, 1 kommt der Verfasser auf die durch bestimmte Anlässe geforderten Opfer zu reden; Kap. 4, 1—5, 13 zeigt, was zu thun sei, wenn jemand „aus Versehen“ (שגגה = error vgl. z. B. Ez. 45, 20) sündigt [2]). Die Weisung (tora) ist einfach in

1) Kuenen, Godsd. van Isr. II, 171 f.

2) 5, 7—13 bilden die direkte Fortsetzung zu 4, 32—35; die Verse 5, 1—6 wollen eine Lücke ausfüllen, indem sie an Beispielen zeigen, welcherlei Verfehlungen eine Chattath notwendig machen und warum diese notwendig ist. Jene Verfehlungen qualifizieren sich als Verschuldung (אשם); der Mensch wird

vier Abschnitten aufgebaut, als Subjekte der „Sünde aus Versehen“ treten in absteigender Rangordnung folgende auf:

der „gesalbte Priester“,
die ganze Gemeinde (kol ădath Jisrael),
der Fürst (nasi'),
gemeine Israeliten (nephesch ăchath meăm haareṣ).

Dieser Ordnung gemäß stufen sich auch der Wert der Opfer und die Art und Feierlichkeit des Ritus ab, nur werden Hoherpriester und Gemeinde in allem gleichgestellt, ebenso werden Fürst und gemeine Israeliten (einzelne) im Ritus, wenn auch nicht inbetreff des Wertes der Opfer gleichbehandelt. Zwischen den beiden Gruppen aber macht der Gesetzgeber bezeichnende Unterschiede:

Das Opfertier ist bei der ersten Gruppe je ein Farren,
und eine Ziege oder ein Schaf, bei der zweiten ein Bock. (Weibliche Tiere sind minderwertig. Noch geringere Gaben für ganz Arme sind 5, 7 ff.; 5, 11 f. berücksichtigt).

Der Ort der Schlachtung ist bei der ersten Gruppe mit לפני יהוה angegeben,
bei der zweiten die Nordseite des Altars.

Der Opferpriester ist bei der ersten Gruppe der gesalbte Priester,
bei der zweiten immer einfach הכהן. Das hängt damit zusammen, daß

das Blut bei der ersten Gruppe an Vorhang und Räucheraltar,
bei der zweiten an den Brandopferaltar allein gelangt.

Haut, Fleisch rc. des Tieres wird bei der ersten Gruppe außerhalb des Lagers an reinem Ort verbrannt,
bei der zweiten fehlt über diesen Punkt eine Angabe.

Bei allen vier Opfern wird der Rest des Bluts an den Altar ausgegossen und das Fett verbrannt (geräuchert). Kappara und Vergebung (סליחה) sind dreimal erwähnt, aber nicht bei der Chattath

---

durch sie אָשֵׁם (schuldbehaftet, straffällig) und der kappara bedürftig. — Mit 5, 14 geht Verfasser zu Verfehlungen über, welche als Ma'al (Grundbedeutung?, etwa Hinterlist, Trug, Untreue), d. h. namentlich als Eigentumsbeschädigung charakterisiert werden und ein Ascham (Schuldopfer) verlangen.

des Oberpriesters. Diese Unregelmäßigkeit ist in dem peinlich regelmäßig gestalteten Ritual zu auffallend, um zufällig sein zu können, und läßt etwa darauf schließen, daß nach dem Blutritus und der Fetträucherung dem Opfernden in einer liturgischen Formel der Erfolg des Opfers (kappara und selicha) angekündigt wurde, was wegbleiben konnte, wenn der gesalbte Priester für seine eigene Person opferte.

Die kappara ist vollendet mit dem Blutritus und der Verbrennung des Fettes, das zeigt der Absatz V. 13—21. Nur nachträglich zum Abschluß ist die Verbrennung des Fleisches rc. beigefügt. Das letztere Verfahren gehört nicht mehr eigentlich zum Opfer, sondern ist Vernichtung der zum Opfer nicht zu verwendenden, aber doch dadurch, daß das Tier einmal zum Kultusgebrauch geschlachtet wurde, sakrosankt gewordenen Teile. Diese Vernichtung ist selbstverständlich, wenn wir die Chattath als Buße (mulcta) fassen, und das ist sie ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung in der Opfertora nach. Wer die Buße bezahlt, d. i. wer eine Chattath darzubringen hat, darf selbst von seiner Abgabe nichts haben. Beim Laiensündopfer fällt das Fleisch an die Priesterschaft. Stammt das Sündopfer von der Gesamtheit, von der Gemeinde (die Priesterschaft eingeschlossen), oder vom Hohenpriester, so kann die Buße begreiflich nur durch Vernichtung des Objekts der Abgabe bezahlt werden.

Somit hat die Chattath einen Doppelcharakter. Zunächst ist sie Strafabgabe, dann aber werden die jedesmal auf den Altar kommenden Teile Mittel der kappara. Die letztere wird in folgender Form eingeführt:

V. 20 wekhipper ålehem hakohen wenislach lahem (V. 26 ålaw — — mēchaṭṭatho V. 35 ål-chaṭṭatho ascher chāṭā).

Der Erfolg des Opfers und der priesterlichen kappara der Person ist Vergebung (selicha), die Beziehung der kappara auf die Sünde liegt auf der Hand und wird zudem noch durch die Beisätze mēchaṭṭath und ål-chaṭṭath sichergestellt. Daß diese Worte nicht stets beigefügt sind, ist gewiß zufällig. Übrigens sind sie dem Sinn nach nicht verschieden; sie können vertauscht werden; mēchaṭṭath bezeichnet noch deutlicher als der andere Ausdruck die

Sünde als den wegzuschaffenden Makel (vgl. kipper ål-haqodesch mitum'oth b^ene Jisrael Lev. 16, 16). Die Zusätze, die etwas pleonastisch klingen — in Q hatten wir sie ja nicht, und kipper giebt für sich einen Sinn — verdanken ihren Ursprung wohl dem Gefühl, daß in dem Ausdruck „kipper ål-p^eloni" eine gewisse Härte und Inkoncinnität liege, daß die Beziehung des „bedeckens" auf die Person einer Erklärung bedürfe.

Über die bescheidenen Opfer von Armen wird — nach einer Interpolation von sechs Versen (5, 1—6), welche das bisher nicht dagewesene Wort åscham synonym mit chaṭṭath gebraucht — von 5, 7 an Weisung gegeben. Das erste Armenopfer besteht aus zwei Tauben; eine wird zur Chattath, die andere zur 'Ola verwendet, d. h. die eine liefert das Material zu der Blutzeremonie, die andere wird ganz verbrannt (Ersatz der beim vollständigen Opfer gebräuchlichen Fettverbrennung, welche hier ausgeschlossen ist). Die kappara (mēchaṭṭath) ist also Wirkung einer Chattath und einer 'Ola zusammen.

Das andere Armenopfer (von 5, 11 an) besteht in dem ganz bescheidenen Surrogat von 1/10 Epha Feinmehl (ohne Öl und Weihrauch; wäre beides dabei, so wäre das Opfer eine Mincha). Der Blutritus fehlt selbstredend, die kappara kommt zustande durch Verbrennung („Räuchern") einer Hand voll Mehl; es fällt also, wenn das Opfer so sehr vereinfacht wird, schließlich der Blutritus weg und bleibt nur die „Räucherung"; es scheint, bloßes Blutsprengen ohne das Feueropfer habe dem PC gar nicht als Opfer gegolten. Man darf demnach nicht ohne weiteres die Blutzeremonie als das absolut unentbehrliche an der Chattath ansehen.

Hier wie im ganzen Abschnitt ist, wie gesagt, deutlich die Sünde Grund der kappara; es wird ja als Folge häufig Vergebung genannt. Der menschliche, priesterliche Akt der kappara ist eine, wenn auch symbolische Bedeckung oder Entfernung der Sünde, welche Gott beleidigt, sein Volk, Land, Haus befleckt. Auf den menschlichen Akt hin vergiebt Gott (סלח) [1]).

---

1) Wie wenig die Tora daran denkt, zwischen Sünde (im ethischen Sinn) und levitischer Befleckung zu unterscheiden, kann man auch hier wieder

Einen im Zusammenhang der Gesetze über die Sühnopfer wichtigen Ausdruck müssen wir hier kurz ins Auge fassen, den Terminus Ascham. Lev. 5, 1—6 ist ein Zusatz zum Chattath-gesetz, er läuft aus auf Forderung einer Chattath und will mit V. 6 nur das 4, 27—35 Gesagte wieder aufnehmen (zugleich dann wieder zu V. 7, der durch den Einschub von 4, 35 getrennt wurde, überleiten); er setzt auch die Anweisung über die Armenopfer in 5, 7—13 voraus. Der Zwischenabschnitt 5, 1—6 verwendet nun ausgiebig den Ausdruck aschem, ebenso findet man hier das Hauptwort ascham. Diese Ausdrücke treten schon 4, 3 (chāṭā leâschmath ha'ām), dann 4, 13. 22. 27 auf als Bezeichnung der Folge der Sünde, speziell der Folge einer sche-gaga.

âschēm bedeutet sowohl sich verschulden (synon. nasâ âwon = Schuld auf sich laden) als büßen (welche Bedeutung auch nasâ âwon haben kann). Beide Ausdrücke schillern manchmal zwischen beiderlei Bedeutungen [1]). In unserem Zusammenhang heißt âschem „sich verschulden", etwa auch „straffällig werden", âschᵉma Verschuldung (4, 3) und äschām Schuldbuße, Strafabgabe. Nur unter dieser Voraussetzung geben V. 6 und V. 7—10 einen Sinn. Faßt man äschām als Opfernamen, so läßt man den Verfasser ein Schuldopfer als Sündopfer verlangen, was sinnlos ist. Verlangt

sehen: Lev. 5, 5. 6; für beiderlei Schäden hat das Gesetz sozusagen einerlei Arznei.

1) Vgl. abges. von den betr. Kapiteln des Lev.: Gen. 42, 21 (büßen); 2 Sam. 14, 3 (der Schuld verfallen sein) Jer. 2, 3 (Strafe leiden, büßen; Jer. 50, 7 (ebenso); Hos. 4, 15; 13, 1 (sich verschulden) 5, 15; 10, 2; 14, 1 (büßen) ꝛc. ꝛc. — „Sich verschulden" wird die ursprüngliche Bedeutung sein. — Das Subst. אשמה heißt Verschuldung (dreimal in Lev.; je einmal in Am. und Ps. 69, sechsmal bei Esra, siebenmal in Chron.); אשם heißt sowohl Schuld (= אשמה), als Buße (1 Sam. 6 viermal, 2 Reg. 12 neben חטאת), ist aber in ersterer Bedeutung seltener als אשמה. Am häufigsten heißt es „Schuldopfer" bei Ezechiel, in Lev. Num. (und in Deuterojes.). Dieses häufige Vorkommen der Bedeutung in diesen späten und ex professo mit dem Opferwesen sich abgebenden Schriften beweist natürlich nicht die Ursprünglichkeit dieser Bedeutung. Zu bemerken ist (siehe schon oben), daß Ascham (Schuldopfer) erst in den sekundären Teilen des PC sich findet (nicht in Q).

er aber eine Schuldbuße (-abgabe) als Chattath, so heben sich die Schwierigkeiten [1]).

Interessant ist das Resultat: Wegen einer Sünde (ăl-chattath V. 6), die sich als Verschuldung (ăschām, ăschᵉma) qualifiziert, muß eine Buße (ăschām) gegeben werden als Sünd- (d. i. Entsündigungs-)opfer. Im PC besteht die Buße in einem opferbaren Tier, 2 Reg. 14 in Geld, 1 Sam. 6 wird sie in ganz besonderer Weise bezahlt.

Vom Ascham als Schuldopfer ist ausdrücklich 5, 14—26 die Rede in zwei Abschnitten, je mit eigener Einleitung V. 14 und V. 20. V. 20—26 steht eine Verordnung über die Behandlung verschiedener Arten von Betrug oder Veruntreuung; solche Vergehen gelten als Sünde oder Untreue gegen Jahwe (מעל ליהוה) und das Gesetz bestimmt:

1) Ersatz an den Geschädigten in der Höhe von $^6/_5$ des mit Unrecht angeeigneten Wertes;
2) eine Buße an Jahwe in Gestalt eines Widders [2]).

Die kappara wird zum Schluß genannt mit dem Beisatz לפני יהוה (כפר), d. h. angesichts Jahwes, so daß er Zeuge der Vergütung und des Opfers ist. Die kappara ist dasselbe, wie bei der Chattath, zumal offenbar auch der Ascham nach keinem anderen als dem Ritus der Chattath geopfert wird.

Die Verse 14—16 beschäftigen sich mit dem Fall, daß einer etwa an den heiligen Abgaben sich vergreifen könnte. Auch hier wie V. 25 kommt ascham in doppelter Bedeutung vor. Der geforderte Widder ist zuerst ascham = Buße, er wird aber Jahwe dargebracht zum ascham = Schuldopfer. Als Schuldopfer

---

1) V. 7 könnte ăschām leicht Ersatz für ein vor Einschiebnng von 1—6 dagewesenes קרבן׳ sein.

2) Von einer Chattath ist hier nun keine Rede mehr, der Widder ist leăschām bestimmt. Der Verfasser meint damit eine neue Opferart neben der Chattath, sonderbarerweise sagt er aber über den Ritus des Ascham kein Wort, während doch in Kap. 1 — 5, 13 überall die Instruktion über den Ritus jeder Opferart das Hauptinteresse des Autors bildet. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, Ascham sei eine Chattath mit eigenen Namen, weil für besondere Fälle bestimmt.

ist er Mittel der kappara, welche die göttliche Vergebung herbeiführt.

Besonderer Art ist V. 17—19, wo ganz allgemein von Übertretung göttlicher Gebote gesprochen und ein Widder zum Ascham, aber kein Ersatz gefordert wird. Von Veruntreuung ist keine Rede, Hauptbegriff ist Schegaga. Die kurze Anweisung scheint Parallele zu 4, 22 ff. zu sein, so daß hier Ascham verlangt wird für denselben Fall, der dort eine Chattath erfordert. Die kappara ist wie überall in diesen Kapiteln Entsündigung, Bedeckung der Schuld oder — dem Wortlaut entsprechender — der Person als einer Schuldbefleckten.

Die Gesetze in Lev. 1—5 setzen die bekannte Regel von Num. 15 voraus, daß Vergebung erlangt, wer „aus Versehen" sich verfehlt, wenn er das von Gott gegebene Kultusmittel der kappara benutzt, daß aber, wer „mit erhobener Hand" sündigt, seine Sünde tragen und büßen muß, einer Vergebung nicht teilhaftig wird. Ausgesprochen ist der Grundsatz aber nur Num. 15. Mittel der kappara sind Chaṭṭath und Ascham, aber nicht notwendig blutige Opfer. Beim blutigen Opfer gehört zur kappara außer dem Blutritus auch die Fettverbrennung.

Lev. 6. 7 geben wieder Nachträge zu Kap. 1—5, für unsere Zwecke geben torath chattath in 6, 17—23 und torath ascham in 7, 1—7 nichts von Bedeutung. Ebenso wenig der hier anzuführende redaktionelle Zusatz zum Heiligkeitsgesetz Lev. 19, 21. 22. Auch hier ascham leascham, d. h. eine Buße als Schuldopfer. Die kappara geschieht ʿal-chaṭṭath und an sie knüpft sich die göttliche Vergebung.

Num. 15, eine Novelle zu Lev. 4, giebt V. 22—31 eine nicht ganz parallele Nebeninstruktion zu Lev. 4 — 5, 13: kappara der Gemeinde und Einzelner wegen einer Schegaga. Charakteristisch für die Zeitlage des Autors ist nur, daß er auch die Fremden berücksichtigt. — Hier wird auch, wie schon gelegentlich gesagt, der Unterschied zwischen Sünde „aus Versehen" und Sünde „mit erhobener Hand" besprochen. Übrigens darf man jenen Grundsatz nicht pressen. Zudem ist nie zu übersehen, daß das Gesetz

manches zum „Versehen“ stempelt, was wir nie so nennen könnten.

Der Begriff der kappara bleibt auch hier vollkommen derselbe wie bisher.

Eine eigentümliche Vermittelung zwischen älteren und jüngeren Teilen des Gesetzes, zwischen freierer Opfersitte und der strengen Regel giebt Lev. 10, 16—20. Lev. 10, 18, wo Mose sich selbst citiert, verweist auf Lev. 4, genauer auf Lev. 6, 23: Das Blut des Chattathbocks ist nicht ins Heiligtum gebracht worden; dieser Umstand aber ist nach 6, 23 das Merkmal derjenigen Sündopfer (niederer Ordnung), deren Fleisch von den Priestern gegessen werden soll. Nun haben Aharon und seine Söhne in der Erzählung Lev. 9 (nach Q) gegen diese sekundäre (P^3) Vorschrift verstoßen und das Fleisch verbrannt, anstatt es zu essen. Dieses Nichtessen war nach Q ganz das Richtige, aber ein pünktlicher Leser und Redaktor entdeckte den Widerspruch mit Lev. 1—7 und bemüht sich, den Verstoß plausibel zu erklären. Mose muß also die Unregelmäßigkeit rügen; er richtet aber taktvoll den Tadel an Aharons Söhne, nicht an diesen selbst. Daß die Rüge doch im Grund Aharon angeht als verantwortlichen Oberpriester, deutet der Verfasser dadurch an, daß er Aharon selbst sich verantworten läßt; dieser weiß die Sache zu Moses Zufriedenheit zu erklären, und damit ist der Zwischenfall erledigt.

Hier wird nun — ganz beiläufig — die kappara und ein besonderer Zweck des Essens des Opferfleisches seitens der Priester genannt. Die Chattath, die hätte gegessen werden sollen, hat Jahwe den Priestern gegeben, die Schuld der Gemeinde zu tragen (oder wegzunehmen), sie vor Jahwe zu bedecken. Somit rechnet der Glossator das Essen zu den wirksamen priesterlichen Funktionen; das lekhapper ist erklärt durch den Ausdruck לשׂאת עון. Wie der Verfasser sich die kappara durch das Essen im Verhältnis zu der sonst erwähnten, durch Blutsprengung und Fettverbrennung zu vollziehenden, gedacht hat, kann man nicht sagen. Es mag sein, daß er nur, was vom ganzen Opfer galt, auf das versäumte Essen übertrug, um den Verstoß in seiner ganzen Schwere zu kennzeichnen. (Jedenfalls giebt diese einzige Stelle keinen Grund zu

der Theorie Riehms, daß sich in dem Essen des Sündopferfleisches durch die Priester der vernichtende Eifer Jahwes darstelle [1]). Wenn von den Epigonen eine besondere Bedeutung in der priesterlichen Mahlzeit gefunden wurde, so dürfen wir deren Anschauung nicht auch älteren Schriften und der früheren Zeit aufzwingen. — Daß die kappara hier wieder Befreiung der Person von der Schuld ist, eigentlich ein „Zudecken" der letzteren, ist klar; kapper ist der kultustechnische Ausdruck, „Schuld wegnehmen" die Sache.

Wie Lev. 1—7, so bilden auch Lev. 11—15 eine Gruppe, haben wir dort Ritual-, so haben wir hier Reinheits- und Reinigungsgesetze.

Weil Jahwe heilig ist, so argumentiert das Gesetz, soll es auch das Volk sein; Vorbedingung der Heiligkeit ist Reinheit; das Volk heiligt sich also (macht sich zu einem Gottesvolk), indem es alle Unreinheit meidet. Und das ist Pflicht des Volks, weil Jahwe Israel befreit hat und damit des Volkes Gott und Herr geworden ist (11, 43 ff.).

In Kürze das Einzelne: eine Wöchnerin (Kap. 12) soll, wenn ihre Unreinheit aufhört, eine 'Ola und eine Chattath darbringen. Der Priester vollzieht die Opfer und „bedeckt" das Weib vor Jahwe, dann ist sie rein von ihrer Krankheit. Den gleichen Zweck kann eine Arme auch mit einem geringeren Opfer erreichen.

Ein genesener Aussätziger (Kap. 14, 9 ff. [2]) darf zwar ins Lager, nicht aber in seine Wohnung zurückkehren, bis er am achten Tage nach seiner Genesung durch kultische Handlungen gereinigt ist. Das geschieht:

1) Dadurch, daß ein männliches Schaf als Ascham geschlachtet und der zu Reinigende am Ohr, der rechten Hand und dem rechten Fuß mit Blut, darauf mit Öl bestrichen wird. Der Rest des Öls wird vom Priester auf das Haupt des Mannes geschüttet und „der Priester bedecke ihn vor Jahwe" (V. 18);

---

1) Vgl. „Begriff der Sühne im Alten Testament", S. 70 ff.

2) Betreffs der kritischen Fragen vgl. Wurster, Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch. IV, 124 f.

2) wird eine Chattath dargebracht und „der Priester bedecke den, der sich reinigen läßt, von seiner Unreinheit" (V. 19);
3) endlich folgen 'Ola und Mincha und „der Priester bedecke ihn und er ist rein" (S. 20).

Das Armenopfer zeigt keine wesentlichen Unterschiede (21—32).

Zweck der kappara ist Entfernung der Unreinheit, das Wort kapper bezeichnet das Opfer als ein Heil- resp. Reinigungsmittel. Zwischen Sünde und Unreinheit wird kein Art-, höchstens ein Gradunterschied gemacht.

Die Reinigung ist dadurch notwendig gemacht, daß der Unreine das Lager, Jahwes Wohnstätte, schließlich auch die das Herz des Lagers bildende Hütte unrein macht, Jahwe aber nur an reiner Stätte wohnen kann. Der Aussätzige soll durch die Opfer zusammen vor Jahwe gereinigt und ihm wieder zugeführt werden als ein nun wieder rechtmäßig im Volk Jahwes lebender. Das letztere positive Moment deutet die Ölbestreichung an, diese ist auch sonst Symbol der Heiligung, Zuweihung an Jahwe; das Blut ist dann Träger der notwendig vorangehenden Reinigung. So ist wieder der Begriff der kappara in die zwei Momente: טהר und קדש zerlegt. Wer „bedeckt" ist, ist rein und darf wieder frei als gleichberechtigt mit allen anderen im Lager vor seinem Gott leben.

Auch bei Reinigung eines vom „Aussatz" befallenen, aber wieder rein gewordenen Hauses wird von kappara oder Entsündigung geredet und der Effekt der kappara als Herstellung der Reinheit bezeichnet. Es ist also hier eine ganz zufällige Abnormität als Unreinheit unter religiösen Gesichtspunkt gestellt, die Unreinheit aber, weil eben Jahwe mißfällig, als Sünde beurteilt (חטא); wie wenig mit dieser weiten Anschauung und äußerlichen Auffassung des Begriffs unsere Anschauung einig sei, braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden. Nur darf man diese Differenz zwischen der alttestamentlichen und der modernen Auffassung nie übersehen. Sünde kann dort auch an Dingen haften [1]).

---

1) Bei der Reinigung des aussätzigen Hauses (14, 53) haben wir einen symbolischen Ritus wie Lev. 16. Das Fliegenlassen des Vogels soll offenbar, wie das Fortschicken des Bockes, das Entfernen der Unreinheit bedeuten.

Ein besonderes verunreinigendes Übel wird Kap. 15 besprochen. Wenn dasselbe aufhört, haftet die Unreinheit doch an der Person bis zur offiziellen Lustration. Diese, die kappara, wird mit Chattath und ʿOla angesichts Jahwes vorgenommen, so daß Jahwe — das liegt in dem לפני יהוה — Zeuge ist bei der Wiederaufnahme des Genesenen.

Auch in Num. 5. 6 wird die kappara in derselben Weise wie bisher genannt als Reinigung und conditio sine qua non der Wiederzuweihung an Jahwe. Wir wollen nicht länger dem Einzelnen nachgehen. So seien auch die Anführungen in Num. 28, 22. 30; 29, 5. 11 nur genannt. Überall wird kapper als ein ganz bekannter und wohlverstandener Terminus der Kultussprache betrachtet.

Etwas mehr Interesse bieten für unseren Zweck einige bisher zurückgestellte Stücke, die sich enger als das letztbesprochene an den Rahmen von Q anschließen.

Ex. 29, 36 f. wird ganz wie bei Ezechiel eine Altarweihe verlangt: bei der vorher beschriebenen Priesterweihe soll außer dem „kippurim“ täglich eine Chattath geschlachtet werden „und entsündige den Altar, indem du ihn bedeckst (בכפרך עליו), und salbe ihn, um ihn zu heiligen“. V. 37 wird noch kapper neben das qaddesch gestellt und verlangt, daß, wer den Altar berühre, „heilig“ sein müsse.

Was hier befohlen ist, wird Lev. 8, 15 ausgeführt; was Ex. 29 nur als Schlußbemerkung zum originalen Priesterweihgesetz beigefügt ist, wird in die Erzählung hereingenommen, wodurch das ganze Stück nicht wenig umgestaltet wird. Mose heiligt den Altar, indem er ihn „bedeckt“ (לכפר wohl so zu verstehen) [1]).

In beiden Stellen ist „Bedeckung“ und Entsündigung ein und dasselbe, ersteres der Name, letzteres die Sache. In Ex. 29 ist kapper geradezu Name für die Zeremonie der Blutapplikation, aber diese bedeutet eben bei heiligen Geräten ꝛc. nie etwas anderes als Reinigung zum Zweck der Wiederheiligung.

1) Vgl. Dillmann zur Stelle; Baudissin, Studien II, 59.

Schwierig ist endlich die Erklärung der letzten für uns in Betracht kommenden gesetzlichen Abschnitte Num. 31 und Ex. 30, 11—16.

Das von einem Exekutionsfeldzug gegen die Midjaniter heimkehrende Volk muß sieben Tage außerhalb des Lagers zubringen, um eine Entsündigung durchzumachen — eine Art Quarantäne, die offenbar dem Verfasser sehr wichtig ist —, weil sich die Krieger an den Leichen ihrer Feinde verunreinigt haben. Auch die Gefangenen und die Beute unterliegen jener Entsündigung. Nachher, nachdem über die Beute verfügt ist, legen die Führer des Heers zum Dank für das unerhörte Kriegsglück, insbesondere dafür, daß nicht ein einziger Israelit im Krieg geblieben ist, eine große Gabe (teruma) in Moses und Aharons Hände, welche das Anathem in den Ohel Mo'ed bringen als zikkaron für die Israeliten vor Jahwe.

Das alles ist klar und einfach; die Gabe drückt den Dank aus, zugleich wohl die Bitte um ebenso mächtigen Schutz in künftigen Fällen. Aber nun reden die Stifter selbst davon, die Weihegabe solle sie selbst (ihre Seelen) „bedecken".

Was heißt das? Um Schutz dieser Offiziere als Kreaturen vor Jahwe handelt es sich nicht, sie sind weit entfernt, Jahwe zu sehen oder auch nur vermittelst eines Opfers „vor ihn gestellt" zu werden; irgendeine Verfehlung als Grund der kappara liegt aber auch nicht vor. Man dachte daran, in der Musterung den Grund der kappara zu suchen, aber die Gabe ist gar nicht an die Musterung, sondern an das überraschend glückliche Resultat des Kriegszugs angeknüpft. Die Zählung ist das ganz indifferente Mittel, die wunderbare Behütung Israels herauszustellen, sie ist auch längst glücklich vorüber, ehe die kappara stattfindet. Auf Davids Musterung und ihre Folgen sich zu berufen, hat man durchaus kein Recht. Es wird ja auch dort nicht die Zählung an sich als verderbenbringend angesehen, vielmehr wird Davids Überhebung gestraft; außerdem werden dem König neben der Seuche andere Strafen zur Wahl vorgelegt. Weiter findet bei der davidischen Musterung ein Zusammenströmen des Volks — das Riehm als Grund der Notwendigkeit einer kappara glaubt ansehen zu

dürfen (l. l. p. 28) — gar nicht statt; es werden ja die Israeliten von einer umherreisenden Kommission zuhause aufgenommen. Schließlich: es finden sich bei Q Musterungen, ohne daß irgendwo der Gedanke einer mit denselben verbundenen Gefahr oder eine Andeutung von einer durch sie nötig gewordenen kappara sich fände. Die Musterungen werden in Num. zudem von Gott selbst befohlen, wie sollte also ihr Vollzug ein Unrecht sein? Eine Verlegenheitsauskunft ist es, an den Vorwurf Moses V. 14. 15 anknüpfend anzunehmen, die Heeresobersten hätten sich verschuldet durch Verschonung der Weiber des feindlichen Stammes (Rosenmüller, Dillmann). Möglich, aber auch nicht wahrscheinlich ist, die kappara sei der Abschluß der weiter oben (V. 19—24) erzählten Entsündigung.

Wir müssen schließlich annehmen, es sei von kappara auch in Fällen geredet worden, wo der Gedanke nicht eigentlich erforderlich war und man nur von einer Gott wohlgefälligen Gabe reden wollte, die den Geber Jahwe empfehlen oder ihm Jahwes Wohlwollen (nicht Vergebung) zuwenden sollte. So finden sich auch *ἱλάσκεσθαι* und expiare zuweilen in ganz allgemeinem und unbestimmtem Sinn.

Auf Ex. 30, 11 ff. ist bisher keine Rücksicht genommen, weil diese Stelle zweifellos jünger ist als der Nachtrag Num. 31, welcher sich eng an Q anschließen will.

Der Abschnitt motiviert eine Kopfsteuer zur Erhaltung des teuern Kultus, welche in nachexilischer Zeit eingeführt wurde und von der Q noch nichts weiß [1]). In der Parallele Neh. 10 ist von der kappara nur gelegentlich als von dem Zweck der mit der Steuer zu bestreitenden Opfer die Rede. Der Verfasser unserer Stelle, der jene Steuer auf mosaische oder schließlich göttliche Autorität gründen wollte, findet es praktisch, die Abgabe an die Volks-

---

1) Kuenen, Godsd. II, 220; Reuß, Geschichte, S. 475. 476; Wellhausen, Komp. des Hexateuchs, 141. Der Befehl Jahwes an Mose Ex. 30, 11 ff. ist nicht allein jünger als Num. 1, sondern sogar erst zwischen der Zeit Nehemias und der Entstehung der Chron. ins Gesetz gekommen. Nehemia und seine Zeitgenossen wissen von einer diesbezüglichen Verordnung Jahwes noch nichts (Neh. 10, 33), die Chronik beruft sich auf dieselbe (2 Chr. 24, 6).

zählung anzuknüpfen (obwohl bei den sonstigen Zählungen in Num. von einer Besteuerung des Volks nie gesprochen wird), und er macht sie zur „Lebensversicherungsprämie" (Reuß); es scheint, als sollte dieselbe die Israeliten vor einer mit der Musterung verbundenen Gefahr behüten, während doch nichts davon verlautet, daß die Musterung gefährlich oder gar verboten gewesen sei. (Daß bei Davids Volkszählung ganz andere Gesichtspunkte maßgebend sind, ist schon oben gesagt.)

Nahe liegt es, wenn bei einer Zählung von einem kofer für die Person oder das Leben geredet wird, an einen Loskauf zu denken, so daß also jeder Israelit sich von Jahwe, dessen Eigentum er wäre, loskaufen müßte. Das kapper führt zu der Annahme, daß es sich um eine an den Census ganz ungezwungen sich anschließende Lustration handle, doch ist von Opfern keine Rede. Dagegen scheint V. 16 darauf hinzuweisen, daß einfach die — nicht im Augenblick der Zählung, sondern sonst — im ordentlichen Kultus zu vollziehende kappara gemeint sei. Dem steht nur der Ausdruck keseph kippurim im Wege, der das Geld selbst als Medium der kappara bezeichnet.

Es ist also doch wohl an Lustration ohne Opfer, einfach durch Erlegung einer Geldsumme, zu denken und nicht auf bestimmte Verfehlungen, sondern auf die allgemeine Sündenunreinheit des Volkes bezieht sich die kappara.

Die ganze Frage nach dem Wesen der Sühne ist schließlich eine Frage nach dem Grund der mit kapper benannten priesterlichen Handlung. Dieser Grund, soweit er nicht geradezu im Text angegeben oder doch aus demselben sicher zu erschließen ist, muß jedenfalls sich auffinden lassen in den Anschauungen der Zeit, welcher die verschiedenen Autoren der Tora angehören. Diese Anschauungen haben wir teils in den Übersichten zu Anfang, teils gelegentlich bei der exegetischen Besprechung zu charakterisieren gesucht.

Wir haben in vollem Umfang die Quellenaussagen vorgeführt, zuerst die älteren, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Autoren des Gesetzes den schon früher bekannten Ausdruck jedenfalls vom

älteren Sprachgebrauch übernommen und, wenn auch etwa im Sinn modifiziert, doch nicht mit einem absolut originalen Inhalt werden erfüllt haben. Zusammenhang zwischen den Phasen des Sprachgebrauchs muß vorhanden sein, eine unübersteigliche Scheidewand zwischen kultischer und außerkultischer Verwendung des Wortes kann auch nicht bestehen. Daß die tiefgehende Umbildung der religiös-sittlichen Gedanken auch eine Umgestaltung unseres, in alter und jüngerer Zeit gerade auf diesem Gebiet verwendeten Ausdrucks zur Folge gehabt habe, ist zum voraus anzunehmen. Es ist nun sicher, daß das Objekt des Zeitwortes kapper in älterer Zeit außer anderen Dingen häufig Schuld, Sünde und Ähnliches ist, nie aber wie später Personen oder heilige Geräte. Eine alte, naheliegende Auffassung (Rosenmüller) erklärt nun kurz den gesetzlichen Ausdruck „jemanden bedecken", für eine Abbreviatur des Ausdrucks „jemandes Sünde bedecken, zudecken". Das Recht dieser Anschauung ist in neuerer Zeit bestritten und eine andere begründet worden, welche als Grund der kappara etwas wesentlich anderes, die Kreatürlichkeit, Endlichkeit des Menschen, und als ihren Zweck die Beschützung desselben vor der göttlichen Majestät ansieht. Es ist damit dem kipper der Tora ein ganz anderer Begriff beigelegt als dem kipper der älteren Schriften. Die Frage nach dem Recht dieser Begriffsänderung ist eigentlich der springende Punkt in unserer ganzen Untersuchung. Nimmt man für das Gebiet der Tora die Bedeutung „schützen" an, so ist die weitere Frage die nach dem Grund des Schutzbedürfnisses: Kreatürlichkeit, Sünde oder beides? Jede dieser Möglichkeiten hat auf dem Boden jener Voraussetzung eines besonderen Begriffs für kipper auf gesetzlichem Gebiet ihre Vertretung gefunden.

VII.

Diese Anschauungen über das Wesen der Sühne — die neueren knüpfen alle an die oben mit kurzen Worten skizzierte Auffassung Ritschls an — müssen wir in ihren Grundzügen darstellen.

Heidnische Opfer, führt Ritschl aus, wollen Gott umstimmen, freundlich, gnädig stimmen; so auch außergesetzliche israelitische Opfer, nie aber die gesetzlichen; diese setzen die göttliche, durch den Bund mit dem Volk verbürgte, Gnade voraus und sollen den

Opfernden, der mit in diesem Bunde steht, in seines Gottes Nähe, in Verbindung mit ihm bringen. Das Opfer ist wesentlich Gabe, welche der Priester für den Laien darbringt und deren Wirkung die in Frage stehende Formel: kipper ål-p^{e}loni hakohen ausspricht. Was heißt das? Ritschl erklärt, daß die Zusätze zu kipper, welche sich häufig finden: ål-chattath und mĕchattath nicht ein appositionelles neues Objekt zu kipper bringen, sondern als Veranlassung der kappara die Sünde angeben, welche durch die priesterliche Handlung „außer Wirksamkeit für die Person gesetzt werde". Sodann stellt er kurz die Behauptung auf, die außergesetzliche Formel (d. h. Ausdrücke wie kapper chaṭṭath, åwon) dürfe zur Erklärung der gesetzlichen nicht benutzt werden. Wenn auch manchmal in jenen außergesetzlichen Stellen von Opfern die Rede sei, so doch nicht von gesetzlichen. (Zumeist hat er sich natürlich mit 1 Sam. 3, 14 auseinanderzusetzen.) Die gesetzliche Formel (Bedeckung der Person) bedeutet nicht eine Bedeckung der Sünde der Person. Beweis: 'Ola, Schelamim, Chattath und Ascham bewirken kappara, aber nur bei den beiden letzteren finden sich auf die Sünde bezügliche Zusätze, wie לִטְהֹר, ונסלח, also nur bei diesen ist Sünde Anlaß der kappara. Es ist also nichts als falsches Generalisieren, wenn man immer die Sünde als Grund der Bedeckung ansieht.

Was ist also der Sinn der kappara? Die Opfer sollen Jahwes Bundesgenossen mit ihm verknüpfen; was soll nun die Bedeckung (etwa auch Verdeckung, Verhüllung) daneben?

Zur Erklärung zieht Ritschl den „durch die israelitische Geschichte sich hindurchziehenden Gedanken" herbei, daß kein lebendes Geschöpf unberufen in Gottes Nähe kommen (sein Angesicht schauen) darf, ohne vernichtet zu werden. Grund der im Schauen Gottes oder dem Nahekommen (beides bei R. synonym) liegenden Gefahr ist der Abstand zwischen der Vergänglichkeit des endlichen Menschen und Gottes Majestät. Daß Jesaja den Grund der Gefahr in menschlicher Sündhaftigkeit sehe (Jes. 6, 5), sei ein „späterer Gesichtspunkt".

Also naht der Israelit durch seine Gabe seinem Gott und wird durch dieselbe zugleich geschützt; die

kappara ist Schutzbedeckung, welche der gemeine Israelit stets nötig hat; der Priester, als dazu berufen, kann ohne Gefahr Gott nahen.

Gottes Wesen, dessen weiter Abstand vom Menschenwesen eben die Gefahr begründet, ist Heiligkeit, d. h. Macht, Größe, Unnahbarkeit, leidenschaftliche Wahrung seiner Zurückgezogenheit und Reaktion gegen Unreinheit. Als schwaches, endliches, unvollkommenes Wesen ist der Israelit von Gefahr bedroht, nicht als Sünder. Selbst mit der kappara durch Sünd- und Schuldopfer weiß Ritschl fertig zu werden: Vergebung und Reinigung durch diese Opfer folge daraus, „daß die ihrer bedürftigen unter dem Schutz der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren". Diese dunkle Behauptung erklärt vielleicht der Satz: „Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind oder nicht mehr von Gott trennen."

Daß die kappara nicht der Sünde gelte, wird noch damit belegt, daß Übertretung göttlicher Gebote aus Versehen und gewisse Zustände körperlicher Unreinheit gleichermaßen kappara erfordern. Beide Anlässe von Sündopfern seien vom Gesetz eben angesehen als Modifikationen der menschlichen Schwäche. Das gehe daraus hervor, daß Sünde aus Versehen und physische Befleckung gegenüber der göttlichen Vergebung gleichgestellt seien, wir aber die physische Befleckung nicht ethisch beurteilen können. (Was unsere moderne Anschauung hier beweisen soll, ist unerfindlich; das Alte Testament hat zum Teil andere Begriffe von Sünde und Sittlichem.) Wenn vollends von Befleckung toter Dinge durch Vergehung und Unreinigkeit die Rede ist, so könne von ethischer Beurteilung in unserem Sinn keine Rede mehr sein, denn „Sünde haftet ethisch gemessen nur an Personen; was hat das aussätzige Haus mit dem ethischen Begriff von Sünde gemein?" (Auch hier wieder die Einmischung von Argumenten, die ganz außerhalb der Sache liegen. Es ist eben ein Charakteristikum der Tora, ohne dessen Beachtung sie unverständlich ist, daß sie die Verfehlungen nicht in erster Linie „ethisch mißt", sondern als äußerliche, sinnliche Befleckung auffaßt.)

Auf Gottes Zorn, fährt Ritschl fort, beziehen sich die Opfer im Gesetze nie, dieser droht nur dem bejäd rama sündigenden Menschen, für den das Gesetz keine kappara mehr hat. Wenn aber in außerordentlichen Fällen Gott durch Opfer zur Zurücknahme seines Zorns bewogen werden soll, so sind das eben keine gesetzlichen Opfer, und sie werden nie als Sündopfer bezeichnet. Mit diesen Ausnahmen, welche der stete Abfall des Volks nötig machte, ist also nicht zu rechnen.

Das ganze Opfersystem des Gesetzes ist beherrscht von dem Gedanken der göttlichen Erhabenheit, Heiligkeit (absoluter Kontrast gegen das Menschenwesen); verfehlt sind alle Kombinationen (einmal zwischen Opfer und poena vicaria, sodann) zwischen Opfer und Vollziehung des göttlichen Zorns, zwischen Opfer und Bedeckung der Sünde, nachgewiesen ist dagegen, daß das Opfer für die Menschen ein Schutzmittel gegen die aus der Nähe des erhabenen Gottes fließende Gefahr sein soll.

Wir gehen gleich zur nächsten Hauptarbeit über die kappara über. Während es Ritschl darauf ankommt, die Bedeutung der außerkultischen kappara auf die Seite zu schieben und die gesetzliche Formel ganz isoliert zu behandeln, wodurch er freie Hand bekommt, aus ihr zu machen, was er will, legt Riehm mit Recht den größten Nachdruck auf den Zusammenhang zwischen kultischer und außerkultischer kappara und beschwert sich mit Grund über die willkürliche Behandlung der Quellen, welche Ritschl beliebt.

Riehm findet, daß der Gedanke der kappara innerhalb und außerhalb des Kultus organisch zusammenhänge, ja daß kapper in beiden Kreisen wesentlich dasselbe bedeute. Jedoch sei von vornherein anzunehmen, daß der kultischen kappara das die Voraussetzung alles Gottesdienstes bildende Bundesverhältnis besonderen Charakter gebe. Dazu kommt Riehms Voraussetzung, daß das Opfergesetz ältere, weniger entwickelte religiöse Anschauungen enthalte, weil eben die Gesetzgebung einer früheren Zeit angehöre als die Stücke, welche von außerkultischer Bedeckung reden.

Oft wird Sünde, Schuld oder Sündenunreinheit als Zustand bedeckt, dem Auge und Urteil Gottes entzogen, so daß die von

Gottes Zorn oder der Reaktion der göttlichen Heiligkeit bedrohten Menschen geschützt sind. Veranlassung der Bedeckung ist jedenfalls die Erregung göttlichen Zorns durch die Unreinheit oder die begangene Sünde.

Auch die kultische Bedeckung der Personen will dieselben schützen; sie gilt nur dem innerhalb des Bundes stehenden Israeliten; um Zurückwendung des göttlichen Zorns handelt es sich hier höchstens ganz ausnahmsweise. Das Volk ist schutzbedürftig, weil es nicht die den Priestern eigene Heiligkeit hat, sondern nur eine mangelhafte.

Sucht man den Begriff der kappara zu gewinnen, so hat man sich vornehmlich an die Chattath zu halten; es wird zwar die Wirkung der kappara auch dem gesamten Opferinstitut oder der Mincha oder dem Schelamimopfer je besonders zugeschrieben, aber an sich haben diese letztgenannten nicht die Bedeutung von Kapparaopfern, sie bekommen sie nur in Verbindung mit solchen. Ähnlich steht es mit der ʿOla.

Bei der Chattath nun, welcher das Blutverfahren eigen ist, kann als Grund der kappara nicht kreatürliche Naturbeschaffenheit, sondern lediglich Verirrung oder levitische Verunreinigung gelten; ethische und physische Mängel trennt die Tora nicht. Beide machen den Menschen unrein, nehmen ihm den Charakter der Heiligkeit, so daß er nun nichts Heiliges anrühren und dem heiligen Gott nicht nahe kommen darf. Schuld und Strafe wird durch die kappara aufgehoben (סלח), wer sich aber nicht bedecken läßt, hat Schuld und Strafe zu tragen. Die kappara soll reinigen, Unreinheit und Versündigung abthun und wieder heiligen. Das Opferblut, indem es vor Jahwes Augen kommt, macht ihn aufmerksam, daß das gesetzliche Mittel der Reinigung angewendet ist. Auf dieses letztere blickt Jahwe; die Sünde ist gleichsam bedeckt und ihre Wirkung aufgehoben.

Dies ist der Gedanke der kappara, ob nun die Heiligtümer, ob einzelne Personen oder das Volk „bedeckt“ werden. Was ist aber der Grund jener Wirkung des Opfers? Dasselbe muß eine Wahrung der göttlichen Heiligkeit bedeuten. Wenn nun vom Gedanken einer poena vicaria abzusehen ist — da offenbar die Schlach-

tung selbst lediglich vorbereitender Akt ist —, so ist doch darauf zu achten, daß die Tierseele, die im Blut enthalten ist, der Menschenseele näher als irgendeine andere Gabe steht, der Opfernde also wenigstens ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς darbringt.

Die Tierseele ist zur Schutzbedeckung des Opfernden dargebracht; aber auch eine Darstellung des Strafeifers des heiligen Gottes, meint Riehm, sei in der Kultusordnung nicht zu entbehren. Dies führt ihn zu der eigentümlichen Anschauung, dieser Strafeifer gelte als durch das Opfer abgeleitet auf das Opfertier. Das Fleisch der Chattath erduldet Gottes vernichtenden Eifer und tritt an Stelle der zu vernichtenden Sünde (vgl. seinen Namen חטאת, der zugleich Bezeichnung der Sünde ist). Dies Fleisch heiße „hochheilig" gerade wie das „Gebannte" und müsse vertilgt werden. In diesem Sinn deutet Riehm das Verbrennen dieses Fleisches und das Verzehren desselben durch die Priester. Genau genommen sei das allerdings nur notwendige Folge, nicht Moment der kappara selbst.

Auch die kappara durch das Schuldopfer bezwecke Entlastung von der Sündenschuld und Sicherung gegen Gottes Strafeifer und nicht einen Schutz des Menschen als endlicher Kreatur.

Aber auch von diesen beiden Opfern abgesehen gelte die kappara nicht der bloßen Kreatürlichkeit des Menschen. Riehm wendet ein, der alttestamentliche Gottesbegriff sei so energisch persönlich gefaßt, daß man die vernichtende Wirkung des Schauens Gottes doch nur an den göttlichen Willen gebunden denken dürfe, so daß also nur der unbefugt, gegen Gottes ausdrücklichen Willen, hinzutretende Mensch in Gefahr sei. Wenn aber der Laie oder Priester im Gottesdienst Gott naht, so ist das eben kein unbefugtes Kommen, auch schauen beide für gewöhnlich Gott nicht. Des Volkes Gaben sind keine Mittel des Schutzes, sondern der Huldigung.

Die bei Sünd- und Schuldopfer geltenden Gesichtspunkte sucht Riehm nun auch auf die kappara mit anderen Opfern anzuwenden. Wie beim Sündopfer handelt es sich bei Reinigungen und Weihezeremonieen um Verdeckung von Unreinheit und Wiederherstellung der verlorenen oder vorher unvollständig gewesenen Heiligkeit. Selbst bei der kappara durch ʿOla und Schelamim ist

kein Grund, die Rücksicht auf die Sünde auszuschließen. Nur ist allerdings die Beziehung auf die Sünde bei der nicht durch Sünd- oder Schuldopfer vollzogenen kappara nicht stets deutlich angegeben. Grund der kappara ist aber doch nicht Gottes Erhabenheit und des Menschen Kreatürlichkeit, sondern Gottes Strafeifer und des Menschen Sünde.

Zwischen Ritschl und Riehm stellt sich in der Hauptfrage — der Frage nach Grund und Zweck der kappara — Baudissin. Er kombiniert den Begriff der kappara mit dem Begriff der Heiligkeit. Der Begriff der Heiligkeit (oder des Gottseins selbst) hat nicht von Anfang an ein ethisches Moment, vielmehr ist dieses sekundär im Begriff, tritt nicht überall hervor. Der Begriff bezeichnet zuerst die Erhabenheit Gottes über das Irdische, dann erst seine Erhabenheit über Unreinheit und Sünde der irdischen Welt und den Gegensatz, in welchem Gottes Wesen an sich dazu steht.

Dieselbe Entwickelung giebt Baudissin nun dem Begriff der kappara; er nimmt 1) eine ursprünglichere, der ethischen Färbung entbehrende Bedeutung der kappara an: Bedeckung vor der das Irdische vernichtenden göttlichen Majestät und 2) eine speziell auf die Sünde und Gottes Gegenwirkung gegen dieselbe Rücksicht nehmende: Bedeckung des Sünders, welcher, weil durch Unreinheit befleckt, vor dem reinen Gott nicht erscheinen darf. Jene erstgenannte, ältere Auffassung der kappara darf, wenn sie uns auch seltener begegnet, nicht übersehen werden. Die zweitgenannte Anschauung wiegt vor. Zu bemerken findet Baudissin ausdrücklich, daß weder bei Ezechiel noch im Gesetz physische und ethische Unreinheit geschieden sind.

Gegen jene Scheidung einer älteren und einer entwickelteren Anschauung im Begriff der Heiligkeit wendet sich von Orelli: Zum Grundbegriff der Heiligkeit gehöre alles, was Gottes Eigenart im Gegensatz zum Endlichen und Sündigen ausmache. Nicht vom Begriff des Bundes aus sei der des Zornes zu bestimmen; der göttliche Zorn sei vielmehr Reaktion auf Verletzung der Heiligkeit, also vor allem auf Sünde.

Außerhalb der Kultustora findet sich die Anschauung, daß die Sünde — direkt oder indirekt von Gott — zugedeckt, beseitigt, getilgt werde, so daß sie nicht mehr vorhanden ist und Gott nicht mehr durch sie zum Zorn gereizt wird.

Die Sühngebräuche der Kultustora sind vorbeugende Mittel, um die Personen oder Heiligtümer gegen die vonseiten der göttlichen Heiligkeit drohende Gefahr zu beschirmen. Das Kapparaopfer nennt Orelli das „bewahrende Sakrament". Die kappara hat aber durchweg ethischen Charakter und ist begrifflich nächstverwandt mit Entsündigung. Das Nahen zu Gott ist ohne das reinigende und entsündigende Decken unmöglich. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß das Alte Testament und seine Ethik nicht mit unseren Maßstäben gemessen sein wollen.

Weiterhin findet Orelli in den Opfergaben mehr als bloße Geschenke; sie sollen eine, wenn auch inadäquate, Genugthuung bieten, „das Sterben des Tiers an seiner Stelle mußte dem Sünder auch als eine Art Gericht über dasselbe erscheinen, wodurch ihm selbst der Tod erspart werde. Dem Gedanken des stellvertretenden Todesleidens ist nicht zu entgehen". Auch hier wird wie bei Riehm dem Verfahren mit dem Chattathfleisch besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Der Auffassung Baudissins ähnlich ist die von Schultz, der die kappara in direkten Zusammenhang mit der Auffassung des Wesens Gottes als des Heiligen bringt, dagegen die Beziehung auf den göttlichen Zorn ablehnt. Gegenstände werden durch die kappara gereinigt und geweiht. Der „bedeckende" Priester macht die an ihnen haftende Unreinheit unsichtbar. Bei Personen kann die kappara, weil nicht ausschließlich an Chattath gebunden, auch nicht allein der Sünde gelten. Der Mensch — so leitet Schultz über — ist als Kreatur schwach und deshalb auch seinem Wesen nach unrein, deshalb von Gottes Nähe ausgeschlossen. Der Priester aber führt ihn bei Gott durch eine Reinigung und Weihe ein, damit Gott seine Unwürdigkeit nicht ansehe und er gefahrlos seine Gabe darbringen könne. Sünde macht die Bedeckung doppelt notwendig, wenn der Mensch schon an sich als „Fleisch" nicht vor Gott bestehen kann.

VIII.

Wie beurteilen wir die auf den letzten Blättern wiedergegebenen Anschauungen? Beginnen wir mit den Aufstellungen Ritschls, so fällt zuerst auf, daß er aufs strengste gegen jede Benutzung der Formel „Schuld, Sünde bedecken“ zur Erklärung der gesetzlichen Formel „Personen oder Heiligtümer bedecken“ sich verwahrt. Mit Grund, denn eben die Mitbenutzung jenes Ausdrucks zur Deutung des Sprachgebrauchs der Tora macht seine ganze Ausführung über den letzteren illusorisch. Das Recht zu jener auffallenden Scheidung findet er darin, daß einmal nach herkömmlicher Ansicht das Gesetz älter ist als etwa die Bücher Samuelis, die Propheten und Psalmen, welche jene Ausdrücke כפר עון ꝛc. enthalten. Ist dem so, dann ist freilich bei allen Opfern aus der Richter- und Königszeit zu fragen, ob sie nach gesetzlicher Norm verlaufen oder nicht, und Verwendung des kipper in anderem Sinn und Zusammenhang, als dem der gesetzlichen Formel, ist eben späterer Sprachgebrauch, der zur Erläuterung des gesetzlichen nicht gebraucht werden darf. So beseitigt ja Ritschl kurzweg auch das Zeugnis der Stelle Jes. 6, 5, welche deutlich Sünde als Grund der Gefahr für einen vor Gott erscheinenden Menschen angiebt, mit der Bemerkung, das sei ein „späterer Gesichtspunkt“. Ihm komme, sagt er, nichts darauf an, die wahrscheinliche geschichtliche Entwickelung der Religion des Alten Testamentes zu berücksichtigen. Dieser Verzicht auf geschichtliche Beurteilung der Quellen deckt freilich alle Willkür in Zusammenstellung und Erklärung der Aussagen. Jeder Blick auf die Stellen zeigt, daß das Wort kipper in den verschiedensten Büchern und Zeiten und in mannigfachen Nüancen des Sinns vorkommt, daß es sich fast durch alle Schichten der Litteratur verzweigt; wie kann man demgegenüber hoffen, bei vollem Verzicht auf geschichtliche Ordnung und Methode den ursprünglichen, echten Sinn der Opferformel zu ergründen? Und diesen will Ritschl doch geben.

Welche Unklarheit die Mißachtung der Geschichte mit sich bringt, zeigt die Art, wie Ritschl 1 Sam. 3, 14 behandelt. Was er über den Inhalt der Stelle sagt, ist an sich sehr gekünstelt, es wird

aber ohnehin bedeutungslos, sobald man die Stelle als klares geschichtliches Zeugnis über vorexilischen Opferbrauch ansieht. Es seien hier keine gesetzlichen Opfer gemeint, erklärt Ritschl, wenn Gott sagt, daß die Schuld des Hauses Eli zu schwer sei, um mit Zebach und Mincha bedeckt zu werden. Natürlich, Opfer der exilischen Tora sind das nicht, aber „gesetzliche" Opfer doch, d. h. zu Elis und Samuels Zeiten wurden eben „gesetzlich", nach festem und anerkanntem Brauch die Opfer zu dem Zweck gebraucht, Schuld zu bedecken, eine Bestimmung, die ihnen nur für den in Rede stehenden Fall von Verschuldung abgesprochen wird. Ritschl grenzt ganz mit Unrecht das Gesetz scharf ab gegen alles sonst von Opfern, gottesdienstlichen Handlungen, Gewohnheiten, Pflichten rc. Gesagte; als ob nicht von jeher, wenn auch ungeschrieben, Opfergesetze bestanden hätten, als ob wir nicht Anzeichen von solchen alten Anschauungen und kultischen Sitten genug hätten, als ob die Autoren der Opfertora etwas absolut Originales, nie Dagewesenes, an nichts Vorhandenes Anknüpfendes geschaffen hätten. Diese Loslösung des Gesetzes vom geschichtlichen Boden, dieses gewaltsame Abreißen der Wurzeln, mit denen die Tora noch im Brauche älterer Zeiten, ihrem mütterlichen Boden, haftet, macht es Ritschl möglich, dem Gesetz in so weitgehendem Maß seine eignen Gedanken zu leihen und ihm ein scheinbar so einfaches und klares, konsequent durchgeführtes Prinzip unterzulegen.

Erste Forderung ist also Verknüpfung des gesetzlichen und außergesetzlichen Sprachgebrauchs, sowie Benutzung der zweifellos älteren Aussagen als einer Grundlage für die Erklärung der jüngeren.

Eigentümlich ist weiter, wie Ritschl von den Aussagen des Gesetzes selbst wieder einzelne ausscheidet. Er operiert stets mit dem Begriff des Bundes und der Voraussetzung, daß sich die Opfer nie auf Gottes Zorn beziehen, vielmehr stets Gottes Bundesgnade voraussetzen. Gottes Zorn gelte nur dem Bundesbrüchigen, für den es nach Num. 15 gar keine kappara mehr gebe. Es wird hier mit den in jenem Kapitel aufgestellten Kategorieen viel zu zuversichtlich argumentiert; wir haben mehrfach oben bei einzelnen Stellen gezeigt, daß namentlich Q sich um jenes System nicht kümmert. Daß die Opfer stets die Bundesgnade voraussetzen, ist eine

unbeweisbare Behauptung; die Opfer im Gesetz sind gebotene Abgaben, nicht freiwillige, vom Drang des Herzens diktierte Geschenke. Der Kultus ist für das Volk eine schwere, ernste Pflicht, freilich dem Volk zu seinem Heil auferlegt, denn der Kultus allein giebt ihm das Mittel in die Hand, sich rein und sozusagen gotteswürdig (heilig) zu bewahren; denn Sünde verhüten und die Sündenunreinheit tilgen ist ja der offenbare Zweck der namentlich in den sekundären Stücken des PC beschriebenen Opfer und Reinigungsriten. In welcher Weise Gott auf Versündigung, Verunreinigung, Übertretung seiner Befehle etwa reagieren würde, falls die kappara nicht einträte, ist selten gesagt, es wird nur immer gleich das Heilmittel angegeben, in starken Fällen von Überschreitung der von Gott gesetzten Schranken tritt aber gleich sein Zorn ein. Erzählungen in dieser Richtung finden sich begreiflich eben in der erzählenden Schrift Q, so Num. 17. Hier bedeckt der Priester das Volk durch ein ganz dem Moment äußerster Gefahr entsprechendes Opfer und bewegt Gott zur Zurücknahme des durch die Sünde verdienten Zornes, der in einer Seuche sich auswirkt. Solche Opfer zieht nun Ritschl für seine Deutung der kappara nicht in Betracht; das seien außerordentliche, aber keine gesetzlichen Opfer. Der Text giebt ihm zu dieser Absonderung einzelner Aussagen kein Recht; aber sie stimmen mit seinem Satz, daß gesetzliche Opfer weder auf die Sünde, noch auf Gottes Zorn Beziehung haben, so wenig überein, daß er sie notwendig beiseite lassen muß.

Nachdem Ritschl den Kreis der Belegstellen eng genug gezogen hat, stützt er seine Voraussetzung (Opfer seien lediglich Mittel des Verkehrs mit Gott, nie Mittel der Friedensstiftung und der Bedeckung der Sünde der Person) noch durch die Erwägung, daß auch 'Ola und Schelamim „bedecken", nicht allein Chattath und Ascham, bei welch' letzteren freilich auf die Sünde zielende Zusätze vorkommen. Hier legt Ritschl viel zu viel Gewicht darauf, daß an einzelnen Stellen — mehr kann man nicht sagen — auch 'Ola, Schelamim, ja auch Mincha bedecken. Ein auch nur oberflächlicher Blick auf die Quellenaussagen lehrt, daß die Heimat der kappara nichts als die Chattath (und etwa der Ascham) ist und daß nur in abgeleiteter, unbestimmterer Weise auch den

anderen Opfern die Wirkung des „Bedeckens“ zugewiesen wird. Auch in diesem Punkt mangelt geschichtliche Auffassung, Unterscheidung des Wesentlichen und Ursprünglichen vom Zufälligen, gelegentlicher von allgemein gültigen Aussagen.

Ihr charakteristisches Gepräge bekommt seine ganze Darstellung aber dadurch, daß er nun der Tora ein theologisches Prinzip unterlegt, den Gedanken des wesentlichen Unterschiedes, ja Gegensatzes zwischen Göttlichem und Kreatürlichem. Durch die israelitische Urgeschichte ziehe sich der Gedanke, daß kein lebendes Geschöpf unberufen in Gottes Nähe kommen (sein Angesicht sehen) könne, ohne vernichtet zu werden. Der Grund der Gefahr liegt eben darin, daß die Menschen Fleisch sind, die kappara soll sie schützen, damit sie ungefährdet Gott nahen können.

Zuerst ist zu bemerken, daß Ritschl sehr mit Unrecht „Gott nahekommen“ und „Gott schauen“ als gleichbedeutende Ausdrücke verwendet; ersteres geschieht in jedem Opfer, letzteres gerade beim Opfer nie (einzig in ihrer Art ist die Stelle Lev. 9). Sodann: den Nachweis für die Anschauung von der Gefährlichkeit des Schauens Gottes kann Ritschl nur führen aus JE und D; die **eine** Stelle, welche er dafür aus PC anführt (Num. 17, 27 f.) redet von einem Schauen Gottes nicht, das allein aber wäre entscheidend. Die Sache steht so: Die Schrift JE, aus der Ritschl die meisten Belegstellen für seine Ansicht nimmt, weiß von manchen Theophanieen und enthält allerdings die Anschauung, daß es für den Menschen absolut gefahr- und todbringend sei, Gott zu **schauen**, und daß es Ausnahme und Beweis besonderer göttlicher Güte sei, wenn ein Mensch, mit dem Jahwe persönlich verkehrt, der ihn also sieht, bewahrt bleibe [1]). Die Gefährlichkeit des Erblickens Jahwes bildet gewissermaßen die Kehrseite jenes, namentlich in der Patriarchengeschichte häufig erzählten, persönlichen Umgangs Gottes

1) Eine eigentümliche Parallele hat man an der Geschichte der sogen. Bundeslade. Bekanntlich hat nach älterer Auffassung das Anschauen und Anrühren derselben den Tod zur Folge. Offenbar gilt sie eben als Wohnung Gottes, in der er sogar in den Krieg mitgenommen wird. — Bei Q ist sie lediglich noch Behälter der Verfassungsurkunde von Israel und steht an Wichtigkeit der kapporeth nach, welche nun als Gottesthron gilt.

mit Menschen. In späteren Schriften tritt beides zurück, die exilische Zeit (PC) weiß von einem solchen Umgang Gottes mit Menschen, als seinen Freunden, nichts mehr. Man beachte, wie ganz anders persönlich und freundschaftlich Moses Stellung Gott gegenüber in JE ist als im PC. In der Anschauung späterer Zeit ist Gott viel weiter über die Welt hinausgerückt, es erscheint der Kabod Jahwes (d. h. Jahwe in der Hülle des Kabod), er selbst tritt mit der Welt in keine Berührung und wenn auch der Kabod Jahwes gesehen wird (Num. 19), so werden doch deshalb keine Schutzmaßregeln notwendig. Übrigens erscheint auch der Kabod selten genug; es beginnt eben in der Exilszeit, deren Anschauungen die Tora wiedergiebt, die judaistische Fernerückung Gottes von der Welt, welche weiterhin zur Einschiebung der Engel als Vermittler geführt hat. Daß das Opfer nach dem Gesetz gegen die aus dem Erblicken Jahwes fließende Gefahr zu schützen bestimmt sei, ist eine aus ganz verschiedenartigen Gedanken aufgebaute Theorie. Weder Ezechiel, noch das Gesetz der Exilszeit in allen seinen Schichten geben Anhaltspunkte für dieselbe, und doch soll sie gerade die *gesetzliche* Opferformel erklären.

Als allgemeinen Zweck der Opfer, zu dem die kappara nur den Weg bahne, giebt Ritschl an, der Mensch wolle durch seine Gabe mittelbar vor Gott gestellt werden. (Aber wenn *mittelbar*, dann doch nicht so, daß er Gott schaut!) Übrigens tritt auch dieser Zweck der Opfergaben, den Geber in Gottes Nähe zu stellen, gerade im Gesetz mit seiner *Opferforderung* ziemlich zurück und wird von Ritschl weit über Gebühr in den Vordergrund gerückt. Ritschl gebraucht gern den Ausdruck, „vor Jahwes Angesicht“ solle das Opfer die Person „bedecken“ (in seinem Sinn soviel wie beschützen), aber das לפני יהוה kommt selten in Verbindung mit כפר vor; wenn es Ritschl mit כפר zusammenbringt, so erweckt das den Eindruck, als sollte das לפני יהוה auf eine von Gott her drohende Gefahr hinweisen. לפני heißt zunächst nur „angesichts“, so daß Jahwe als Zeuge dabei ist [1]).

1) Wir fügen hier eine Kleinigkeit bei: daß Lots Weib, als es sich umwandte, Jahwe *geschaut* habe und dadurch umgekommen sei, sagt die Quelle nirgends.

Wir behaupten, daß der Gedanke des Schutzes nicht in dem Wort kapper liegt — dafür ist nirgends ein Beweis zu finden —, daß er aber auch überhaupt in der Handlung der kappara nur ganz indirekt angedeutet ist. Indirekt, sofern die kappara die Person ihrer Sünde und Unreinheit entledigt, in weiterer Folge die Strafe abwehrt und auf diesem Umweg die Person vor Unglück (göttlichem Zorn) behütet. Unmittelbar aber hat das Opfer nicht die Bedeutung eines Schutzmittels für den Menschen, mag man als Grund der Schutzbedürftigkeit die Endlichkeit, wie Ritschl thut, oder (mit Riehm) die Sünde ansehen. Ein Schutz ist gar nicht notwendig, weil im Kultus (nach PC) Gott überhaupt nicht gesehen wird; wo aber der Kabod gesehen wird (Ex. 16, 9. 10; 24, 15 ff. Lev. 9), ist kein Schutz erforderlich. Wo von Gefahr die Rede ist (Lev. 10, 1—5. Num. 1, 53; 4, 15. 19. 20; 8, 19; 16; 17; 18, 5. 22) hat diese ihren Grund nicht in der Kreatürlichkeit der Menschen, sondern in der Mißachtung göttlicher Gebote und Verbote.

Ritschls Grundgedanke — Schutz für die Kreatur vor der göttlichen Majestät, die wie eine Naturgewalt wirkt, ohne Rücksicht auf die menschliche Sünde — ist nur gewonnen durch das Zusammenwerfen disparater Elemente, durch die rein dogmatische, ungeschichtliche Art der Untersuchung. Will man nicht auch diesen Weg gehen, so muß man den Gedanken der „Schutzbedeckung“ aufgeben, gegen den ohnehin der von Ritschl beiseite geschobene vorexilische Gebrauch des Wortes kapper laut genug spricht. Auffällig ist nur, daß Riehm an der unbegründeten Aufstellung, kapper bedeute einen Schutz, festhalten konnte, obwohl er in der Begründung der Notwendigkeit des Schutzes Ritschl direkt widerspricht.

Am schwächsten zeigt sich Ritschls Ausführung da, wo er um jeden Preis nachweisen will, daß die kappara keine Rücksicht auf die Sünde nehme. Er macht darauf aufmerksam, Übertretungen aus Versehen und Zustände körperlicher Unreinheit erfordern gleichermaßen eine Chattath. Da wir aber doch körperliche Unreinheit nicht ethisch beurteilen können, fasse das Gesetz offenbar beide Anlässe von Sündopfern als Modifikationen der menschlichen Schwäche. Noch viel weniger sei bei einer kappara von Gegenständen, Heilig-

tümern, Häusern an Sünde zu denken; von einer ethischen Beurteilung in unserem Sinn sei ja da keine Rede; es werde nur durch die kappara die Kongruenz heiliger Geräte rc. mit ihrer Bestimmung hergestellt. Diese Wendung ist unverständlich; wo hier der Schutz bleiben soll, sieht man nicht ein. Aber die Beweisführung ist lehrreich. Sobald man unsere ethischen Begriffe einmischt, kommt man nur zu starker Mißdeutung der Tora. Das ist ja gerade ihre Eigentümlichkeit, daß sie auch den ethischen Mangel, das, was wir Sünde nennen, als Flecken, Makel, Verunreinigung auffaßt, daß sie aber auch leibliche Schäden, selbst den „Aussatz" am Hause, als Anstoß für Gott ansieht und bei solchen Dingen mit demselben Nachdruck auf Lustration dringt, wie bei der Verletzung göttlicher Anordnungen und eigentlich sittlichen Verfehlungen. Man verkennt die Tora, wenn man als ihre oberste Absicht ethische Unterweisung oder Erziehung des Volks zum Guten ansieht. Ihr erster Zweck ist vielmehr, alles, was irgendwie Gott einen Anstoß geben, ihn beleidigen, verletzen könnte, fernzuhalten, Verletzung des Heiligkeitscharakters des Landes, Volkes, Lagers, der Wohnung Gottes, ihrer Geräte zu verhüten oder den Schaden durch dazu geordnete Opfer sofort wieder gutzumachen. Anstoß erregt aber bei Gott alles sittlich und sinnlich Widrige ganz gleichmäßig; es macht den Menschen unrein, der es verübt oder an sich hat, und den Gegenstand, der damit in Berührung kommt. (Wo das Gesetz von Sünde, Entsündigung rc. redet, sind wir immer wieder versucht, diese Worte im eigentlichen ethischen Sinn zu fassen, der Begriff ist aber im Gesetz fast durchweg sinnlicher, ungeistiger zu verstehen.) Das Volk kommt nicht eigentlich als freie sittliche Größe in Betracht, sondern als Gottes Eigentum, dessen Glück eben daran hängt, daß es nicht durch Verunreinigung Gott veranlaßt, sein Eigentum zu verlassen, zu verstoßen, preiszugeben. Der Einzelne vollends kommt nicht als selbständige Person, sondern lediglich als mitverantwortliches Glied des Ganzen in Rechnung.

Ritschls Beantwortung der Frage nach dem Sinn der kappara imponiert durch ihre Einfachheit und Geschlossenheit. Wir haben aber nunmehr gesehen, wie viel Willkür nötig war, um diesen Eindruck hervorzubringen, und wie einseitig sowohl die Quellen

überhaupt verwendet, als ihre Aussagen nach Bedürfnis stark betont oder auch ganz außer acht gelassen wurden.

Riehms Ausführungen werden der Sache selbst viel mehr gerecht, obwohl auch er die unhaltbare Voraussetzung Ritschls übernimmt, kapper bedeute beschützen. Sofort geht er aber dann seinen eigenen Weg, indem er das Schutzbedürfnis von der Sünde ableitet; der Mensch ist also gefährdet vonseiten der göttlichen Heiligkeit, weil er unrein, durch Sünde befleckt ist.

Wir können sogleich diesen Punkt ins Auge fassen. Riehm deduziert gern aus dem Begriff der Heiligkeit, dessen ethische Seite er stark betont. Mit diesem Begriff muß auch operiert werden, sobald man dem kapper die neutrale Bedeutung der Schutzbedeckung zuschreibt. Denn die Antwort auf die Frage, wovor oder weshalb der Mensch zu schützen sei, kann nur aus dem Wesen Gottes selber abgeleitet werden, und die Auskunft wird eine verschiedene sein, je nachdem man den Heiligkeitsbegriff, den Ausdruck eben für das göttliche Wesen, auffaßt [1]).

Nun ist allerdings von vornherein ein Zusammenhang zwischen den Gedanken der kappara und der Heiligkeit anzunehmen. Nur fragt sich, ob das der sein muß, den Ritschl und Baudisin seinerseits konstatieren, oder der, den Riehm anderseits annimmt.

In JE, wo mehrfach von der Gefahr direkten Zusammenkommens mit Gott, des Schauens Gottes, gesprochen wird, tritt der Begriff der Heiligkeit gerade in diesem Zusammenhang nicht hervor, es wird nicht Gottes Heiligkeit als wesentlicher Grund der Gefahr genannt. Das wäre aber nach den Voraussetzungen namentlich Ritschls und Baudissins zu erwarten.

In der Tora aber, wo allerdings dem Begriff der Heiligkeit das Merkmal des Gegensatzes gegen das Irdische wesentlich ist, tritt jener Grundsatz zurück und — was mehr sagen will — es ist gar nirgends angedeutet, daß die kappara durch Gottes Heiligkeit, als das überweltliche, majestätische, zum endlichen Menschen in geradezu verderblichem Gegensatz stehende göttliche Wesen erfordert werde.

1) Vgl. darüber auch Baudissin in Theol. Litt.-Ztg. 1878. Nr. 1.

Doch hängen die Begriffe der kappara und der Heiligkeit sicher in der Art zusammen, daß sich auf Gottes Heiligkeit die Forderung der Heiligkeit des Volks gründet, bezw. die Forderung, daß Sünde und Verunreinigung vermieden und die Reinheit, der Heiligkeitscharakter, stets wiederhergestellt werde. Mehrmals finden wir ja die kappara als Mittel der (Wieder-)Heiligung, in einzelnen Fällen ist mit kappara gleich auch die Folge, das qaddesch, gemeint, wie auch ṭaher vorkommt für qaddesch, wo eigentlich ṭihar l^eqaddesch gemeint ist.

Geht man von der Annahme aus, welche Ritschl aufgebracht hat und welcher Riehm auch folgt, daß kapper „zum Schutz bedecken“ heiße, so kommt man bald darauf, daß die Darstellung des einen wie des anderen Gelehrten je ein Extrem vertrete und daß beide in ihrer Weise dem Quellenmaterial nicht gerecht werden können oder Gewalt anthun müssen. Letzteres geschieht freilich bei Ritschl in ungleich stärkerem Maße. Riehms Auffassung der Quellenaussagen ist, obschon wir seine kritischen Voraussetzungen nicht zu teilen vermögen, doch weit sachlicher und treuer.

Eine neue Untersuchung der Hauptfrage — Zweck und Grund der kappara — könnte nun den von Baudissin vorgeschlagenen Weg der Vermittelung zwischen beiden Extremen gehen [1]). Dieselbe würde nachzuweisen suchen, daß die Schutzbedeckung in einem, jedenfalls dem größeren Teil der Stellen — wie Riehm will — durch die Sündhaftigkeit, im andern, weitaus kleineren Teil durch die Kreatürlichkeit — wie Ritschl behauptet — erfordert würde, wobei die (levitische) Unreinheit als Anlaß der kappara auf die eine oder andere Seite gezogen oder auch etwa in eine eigene mittlere Kategorie befaßt würde. Dieser Weg kann aber nur unter der Voraussetzung eingeschlagen werden, daß kapper wirklich „schützend überdecken“ bedeute, eine Annahme, deren Beweis noch aussteht, die von Ritschl auf falsche Prämissen hin aufgestellt, deren Richtigkeit aber noch nicht durch ihre überraschende Neuheit sichergestellt ist.

---

1) Studien zur semit. Religionsgeschichte in gelegentlichen Andeutungen und die oben genannte Rezension in Theol. Litt.-Ztg.

Die Richtigkeit dieser Annahme nun haben wir zu prüfen unternommen. Wir sind zu dem Ende dem Gebrauch des Wortes kapper in den vorexilischen Schriften nachgegangen, von dem Gedanken geleitet, es sei nicht a priori anzunehmen, daß die Verfasser der Tora ihren terminus technicus ganz neu geschaffen und mit ganz originalem Inhalt versehen haben.

Im vorexilischen Sprachgebrauch ist nun kapper soviel wie contegere und obtegere (vgl. die lateinischen Ausdrücke cont., obt. errata, flagitia, scelera, vitia), aber nie soviel wie protegere, schützen. Nirgends ist von kapper die Rede, wo es sich um Beschützung eines Verfolgten, Bedrohten, namentlich aber da nicht, wo es sich um einen durch das Erblicken Gottes Gefährdeten handelt. Das Verbum hat keine feste, ständige Verbindung mit dem Opferwesen, sondern ist einfach Synonymon anderer Verba, welche zudecken, verschwinden machen, tilgen, verwischen &c. bedeuten und ist auch nicht häufiger als diese gebraucht. Seine Objekte sind verschiedener Art, am häufigsten hat es aber פשע, עון, חטאת zum Objekt; mit diesen zusammen ist כפר eine den Psalmen geläufige Wendung. Übrigens ist כפר auch für sich schon, ohne Beifügung eines Objekts, ein verständlicher Ausdruck. Es heißt dann verzeihen, vergeben, die Sünde, welche übersehen, übergangen wird, ist ohne weiteres mitgedacht.

Von Ezechiel an gehört das Wort der Kultussprache an und verschwindet aus dem profanen Sprachgebrauch.

Versucht man es nun mit dem Etymon auch bei Erklärung der eigentümlichen Ausdrücke der Toraſprache, so gerät man freilich in Schwierigkeiten. Rosenmüller und andere erklären, die gesetzlichen Ausdrücke kapper ål-p^{e}loni, ål-hamiqdasch &c. seien einfach Abbreviaturen der ausführlicheren Ausdrücke kapper chattath (oder ål-chattath) p^{e}loni, kapper (ål-)ṭum'ath hamiqdasch &c. Diese Annahme ist jedoch unhaltbar. Denn wie sollte gleich bei Ezechiel dieser künstliche, abgekürzte Ausdruck als ein ohne jede Erklärung verständlicher gebraucht worden sein? Mit der Grundbedeutung direkt zu operieren, ist unmöglich. Kapper heißt nicht mehr „zudecken", sondern ist ein technischer Ausdruck, der für uns nicht wohl übersetzbar, am nächsten indes mit חטא verwandt ist und ver-

möge seiner Herkunft von der vorexilischen Wendung kapper âwon die Beziehung auf Sünde ꝛc. immer schon enthält. Wäre er nicht allzu undeutsch, so könnte man den von manchen gebrauchten Ausdruck „Entsühnen“ dafür setzen. Man sollte aber einfach diese vox sacra, die wir direkt und voll nicht übersetzen können, mit „Kappara veranstalten, die Kappárariten vollziehen“ wiedergeben; mit „sühnen“ oder „versöhnen“ verbinden wir schon einen dem hebräischen Gedanken fremden Sinn.

Dafür, daß jeder, der von kappara sprach, ohne weiteres an Unreinheit, Sünde, kurz an alles das dachte, was den Heiligkeitscharakter Israels und des einzelnen Israeliten zu stören geeignet war — dafür spricht am lautesten der Wechsel des kipper mit chiṭṭê, sowie der — viel häufiger als âl-chaṭṭath vorkommende — Zusatz mēchaṭṭath. Dieser setzt voraus, daß kapper etwas bedeutet wie „von Unreinheit, Sünde (und zwar immer im Sinn der Tora, nicht im eigentlich ethischen) befreien, reinigen, entsündigen“. Ob âl-chattath heiße „wegen der Sünde“, was wohl möglich ist, oder ob es das eigentliche Objekt der kappara noch neben das persönliche Objekt hinstelle, macht schließlich wenig aus. Wir haben auch bisher im Ausdruck kapper âl-pᵉloni das âl-pᵉloni als Accusativ angesehen; es kann aber so gut wie beâd-pᵉloni die Person nur nennen als diejenige, zu deren Nutzen und Frommen, für welche die kappara vollzogen wird [1]).

IX.

Ausführliche weitere Kritik der oben genannten in den letzten Jahren ausgeführten Anschauungen über die kappara und alles, was damit zusammenhängt, ist nicht von Wert. Die am meisten hervortretenden und bestimmenden Fragen sind behandelt, nebensächliche Dinge häufig ohne Nennung von Namen und ohne direkte Citate. Wir können gleich dazu übergehen, zum Schluß das Wesen der kappara positiv zu bestimmen. Wenn der Priester für Personen (âl-pᵉloni, beâd-pᵉloni) oder Sachen (wie einen Altar,

---

1) Vgl. die mir erst nach Abschluß der Arbeit bekannt gewordene Ausführung Wellhausens in Komp. des Hexat. und der gesch. Bücher, S. 335 ff.

das Heiligtum, die kapporeth, ein Haus rc.) die kappara vollzieht, so vollzieht er damit eine religiöse Reinigung, Lustration der Personen oder Dinge, bewirkt Entfernung der Unreinheit oder Sünde von denselben — häufig wird, namentlich bei Sachen, noch besonders gesagt, die kappara geschehe „wegen der Sünde“ —. Vollzogen wird die kappara vermittelst der zu diesem Zweck besonders bestimmten kultischen Mittel (piacula, Sühnopfer), welche ihrem Ursprung nach Bußen ans Heiligtum oder an Gott sind, die aber nach dem Gesetz in Opferform geleistet werden. Diese besondern kappara-opfer sind Ascham und ganz besonders Chattath.

Die Wurzel des gesetzlichen Ausdrucks und der damit verknüpften Anschauung von der Sünde, ihrer Wertung, ihren Folgen, der Art ihrer Entfernung, liegt in vorgesetzlichen Ausdrücken und Anschauungen. Kapper àwon ist ein Bild wie andere für göttliche Verzeihung; Gott, weder ein Mensch noch ein Priester, deckt nach Psalmstellen und anderen die Schuld zu. Die Sünde ist Beleidigung Gottes, denn Gott ist Herr und Hort des Rechts und Brauchs, der Sitte, welche der Sünder verletzt. Die Sünde haftet am Menschen, auch am Lande als ein Flecken, Makel, lastet wohl auch auf ihnen als eine Bürde. So lange sie ungestraft und unvergeben ist, fordert sie Gott zur Strafe auf. Denn er sieht sie an der Person, so oft er letztere sieht, und wird so stets an die noch ausstehende Strafe erinnert. Entweder straft er nun — dann ist von Bedeckung keine Rede mehr, oder verzeiht, d. h. im Bilde: er nimmt die Schuld weg, bedeckt, verwischt sie, gedenkt ihrer nicht mehr, verbirgt sein Angesicht vor ihr, wirft sie hinter seinen Rücken rc. Die Vergebung wird also vorgestellt als ein dem Auge, der Aufmerksamkeit, der Beurteilung, damit auch der Ahndung Entziehen.

Unterschiede zwischen Sünden, welche die Zudeckung, Vergebung zulassen und solchen, bei welchen diese nicht möglich ist, werden nicht im allgemeinen, wohl aber in bestimmten Einzelfällen gemacht. Es wird angenommen, daß Gott gewisse schwere und freche Vergehen nicht zudecke; Jeremia bittet darum, Gott möge seinen Feinden ihre Schuld nicht zudecken, bezw. Gott möge dem im Opfer

ausgedrückten Gesuch um Zudeckung der Schuld keine Folge geben, sondern jene die Folgen der Sünde, die Strafe, tragen lassen. Die Vergebung ist stets freier Akt Gottes. Nur 1 Sam. 3, 14 erscheinen die Opfer geradezu als Mittel der Zudeckung der Schuld, nicht bloß als Geschenke, welche Gott zum Zudecken derselben veranlassen sollen. Besondere Opfer für diesen Zweck (piacula) gab es in der vorexilischen Zeit, von der wir reden, nicht; die sonst gebräuchlichen Opfer, insbesondere die Tieropfer als die wertvollsten, hatten je nach der bestimmten Veranlassung verschiedene Zwecke und unter anderem auch den, die Bitte um göttliche Vergebung (kapper) zu unterstützen oder geradezu die Schuld zuzudecken.

Die exilische Restauration gestaltet keineswegs die Form des Gottesdienstes vollkommen neu; die Hauptelemente der alten Kultussitte werden sanktioniert, aber teils wird gereinigt, teils weiterentwickelt und reicher ausgestaltet, was man übernommen hat. So hat die peinliche Beachtung alles dessen, was das neugegründete Verhältnis zwischen Gott und Volk etwa schädigen konnte, zwei neue Opferarten hervorgetrieben, die in einzelnen Riten sich charakteristisch von den andern unterscheiden und Umbildungen von Schuldbußen (multae) sind. Neu ist der Geist der Zeit, der auch die alten Formen in eigener Weise benutzt. Wir brauchen nicht nochmals ausführlich das scharf ausgeprägte Streben nach Heiligkeit zu zeichnen, das die Zeit bewegt. Heilig, d. i. abgesondert vom Irdischen mit seiner Unreinheit und Sünde, ist Gott, und was ihm gehört, muß sich ebenso absondern; darin besteht sein besonderer, d. h. göttlicher oder geistlicher Charakter. Die geforderte Heiligkeit ist im Grund dieselbe, ob sie für Geräte, Gefäße, Gewänder, Gebäude, das Lager, das Land, oder ob sie für Priester und Tempeldiener, den Nasiräer, das ganze Volk verlangt wird. Heilig sein und Jahwe (dem Heiligen) angehören, ist ein und dasselbe. Was Jahwe nicht gehört, ist profan (חל). Nichts Unreines kann heilig sein; nicht alles Reine ist heilig, aber alles Heilige rein. Das Profane ist nicht notwendig unrein; ist es rein, so kann es geheiligt (Jahwe zugeeignet, geweiht) werden; ist es unrein, so muß es gereinigt werden, um geheiligt werden zu können.

Das Gesetz hat die Aufgabe, Störungen jenes normalen Verhältnisses zu Jahwe (der idealen Heiligkeit des Volks) zu verhüten, lehrt, was zu meiden und was im Fall der Verletzung der Heiligkeit zur Wiederheiligung zu thun sei. Die religiöse Reinigung und Wiederheiligung (Wiedereinsetzung ins normale Verhältnis zu Jahwe) geschieht durch gewisse Leistungen in Form von Opfergaben. Jene restitutio in integrum ist die priesterliche kappara.

Wie schon gesagt, faßt die Tora nicht die Gesinnung, die psychologische Wurzel der That, ins Auge, sondern das thatsächliche, äußerlich hervortretende Abweichen von der gegebenen Richtschnur. Kein Unterschied wird gemacht zwischen Übertretung sittlicher und sogen. levitischer Verbote und ganz gleichermaßen gilt sinnliche Unreinigkeit, körperlicher Defekt als unverträglich mit der Angehörigkeit an Jahwe, wie sittliche Vergehen. Beide Übel werden mit denselben Mitteln geheilt. Das Volk, das Jahwe gehört, samt allem, was sonst Jahwe eigen ist, soll nach allen Beziehungen in einem status integritatis erhalten werden, der einmal von Gott erwartet wird, und gerade so sorgfältig wird für die kappara von Heiligtum, Altar &c. gesorgt, wie für die kappara von Personen. Der einzelne hat nicht so sehr um seiner selbst willen, als um des Ganzen willen die Pflicht, sich wieder ins rechte Verhältnis zu Jahwe zu setzen. Das Volk als Ganzes, das Land und Heiligtum, ist rein zu erhalten; das Volk als Ganzes hat auch den Segen der Erfüllung der Gebote zu genießen. Ganz Israel ist Gottes Domäne. Man denke an den Jom Kippurim, diese Spitze des ganzen Gottesdienstes, an dem das gesamte Eigentum Jahwes an heiligen Dingen und an Personen religiös gereinigt wird, so daß Gott wieder bei einem reinen und heiligen, gotteswürdigen Volk und in einem reinen, neugeweihten Hause wohnt.

Es liegt auf der Hand, wie sehr die Nebeneinanderstellung von Sünde und levitischer Unreinheit oder — wenn man will — die Auffassung der Sünde als Verunreinigung des heilig sein sollenden Volkes geeignet ist, das Bewußtsein eigentlich sittlicher Verantwortung abzustumpfen. Dieselben Leistungen werden verlangt in Fällen von leichter sittlicher Verfehlung, wie bei rein zufälliger und naturgemäß unumgänglicher levitischer Verunreinigung. So wurde eine

Unterscheidung von Sünden, welche die kappara zulassen, und solchen, welche sie ausschließen, notwendig; aber sie tritt erst spät auf und nicht mit dem Gewicht, das man ihr meist beilegt. Sie ist in Q nicht vorausgesetzt — in den sekundären Teilen des PC allerdings — und es wird zur Schegaga manches gerechnet, was unter den Begriff einer „Versehens- oder Übereilungssünde" kaum mehr zu befassen ist. Viel freier geht Q mit der kappara und ihrer Anwendung um.

Überhaupt erwartet man durchgehende Gleichförmigkeit der Anschauung von der kappara in dem aus so ungleichartigen Teilen bestehenden Gesetz vergebens. Wenn auch meist unsere Deutung der kappara als einer religiösen Reinigung einen guten Sinn giebt, so kommen doch Fälle vor, in denen die Beziehung auf die Sünde undeutlich ist; dann ist der Sinn der kappara, etwas weiter gefaßt, Wiedereinführung bei Jahwe, was ja ohnehin immer letztes Ziel der Lustration ist. Der Terminus scheint, nachdem er einmal eine solche Wichtigkeit im Kultuswesen erlangt hatte, ziemlich frei und freigebig verwendet worden zu sein, selbst an Stellen, wo er weniger paßte. Auch daß er gelegentlich, wenngleich selten, an die Bedeutung „beschützen" anstreift, kann nicht auffallen, da ja indirekt die Entfernung der Sünde immer auch Schutz vor der göttlichen Strafe bedeutet.

Opfer ist Mittel der kappara, aber nicht notwendig blutiges Opfer. Das Blut tritt in der Chattath hervor als die wertvollste Gabe, die einem Tieropfer entnommen werden kann, denn es enthält ein Leben, also das Edelste, was dargebracht werden kann.

2.

Die Parabelrede bei Markus.

Von

Prof. Lic. J. Weiß in Göttingen.

Die folgenden Seiten sollen eine zweite [1]) Probe der Scheidung eines Urmarkus (A) von seiner Überarbeitung in unserem Markus geben. Ich habe bereits früher (a. a. O. S. 555 f.) angedeutet, daß es die Form der Urmarkushypothese ist, welche Weizsäcker ihr gegeben hat, von der ich mir eine Lösung des synoptischen Rätsels verspreche. Ich darf hinzufügen, daß dieselbe mir freilich einer Ergänzung bedürftig erscheint, deren Notwendigkeit gerade durch neuere Untersuchungen, namentlich durch die von Feine (Jahrb. f. prot. Theol. XII. XIV. XV), herausgestellt ist. Weizsäckers Hypothese beruht im großen und ganzen auf einem argumentum e silentio. Wenn die Benutzer des zweiten Evangeliums eine große Zahl von charakteristischen, ausmalenden, persönlichen und örtlichen Einzelheiten, ferner eine nicht geringe Fülle von stilistischen Zuspitzungen und Häufungen, auch von didaktischen oder dogmatischen Formulierungen aus ihrer Quelle in einträchtiger Übereinstimmung weglassen, so ist es allerdings bedeutend einfacher, anzunehmen, daß beide Seitenreferenten diejenige Form des Markus, welche wir heute lesen, noch nicht gekannt haben. Der andere Fall, daß beide unzählig oft genau dieselben Dinge weggelassen hätten, wäre ein so seltsamer Zufall, daß man diese Möglichkeit für sehr unwahrscheinlich halten muß. Nun könnte man freilich hier die Erklärungsweise Simons' [2]) anwenden, wonach in solchen Fällen

1) Vgl. Stud. u. Krit. 1890, S. 555 ff.

2) Eine zweite (kleinere) Gruppe von Argumenten Simons' geht dahin, in Stücken außerhalb des Markusfadens, Einflüsse des Matthäus auf Lukas nachzuweisen. In einer Reihe von Fällen soll Lukas durch Matthäus

Lukas von Matthäus dahin beeinflußt sei, dieselbe Lücke zu lassen wie jener. Ich habe bereits (a. a. O., S. 556) auf die psychologische Unmöglichkeit hingewiesen, daß ein Schriftsteller seine Hauptquelle (A) verlassen habe, weil seine Nebenquelle (Matth.) jener gegenüber ein minus hatte. Wenn er bewußt verfahren wäre, so müßte er seine Hauptquelle durch seine Nebenquelle kritisiert haben, und hierfür lassen sich in den meisten Fällen keine

---

darauf gebracht worden sein, dasselbe Logiastück an derselben Stelle des Markusfadens einzuschalten, z. B. die Täuferrede, die Versuchungsgeschichte und die Bergpredigt. Aber man darf wohl fragen: Wo sollte denn Lukas diese Perikopen anders bringen, als eben an diesen Stellen des Markusfadens? Die Orte waren ihm eben durch das Auftreten des Täufers, durch den kurzen Bericht über die Versuchung und den Volksandrang vorgezeichnet. Von Matthäus brauchte er sich da nicht erst beeinflussen zu lassen. Die anderen Fälle, auf welche Simons sich zu stützen versucht, können unbeachtet bleiben, da das ganze Gebäude zusammenstürzt, wenn man den Beobachtungen Pfleiderers (Das Urchristentum 1887, S. 538—543) Gehör schenkt, wonach Matthäus überhaupt das späteste, weil katholischste Evangelium sei — eine Hypothese, welche von der Annahme einer direkten Beziehung zwischen dem 1. und 3. Bd. ganz unabhängig ist. Einen Beweis liefern die Makarismen

Matth. 5, 11.	Luk. 6, 22.
μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ.	*μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.*

Wenn man fragt, wessen Formulierung einen späteren Standpunkt verrate, so ist zu beachten, daß bei Lukas noch die Juden als Feinde erscheinen, wie man aus *ἀφορίζειν* (Synagogenbann: Joh. 9, 22; 16, 2) zu schließen pflegt (vgl. auch Jak. 2, 7). Die Spuren der jüdischen Gegnerschaft sind aber bei Matthäus bereits verwischt. Hier erscheinen als Motiv der „Verfolgung" (bei Lukas nur *μισεῖν*, *ἀφορίζειν*, *ἐκβάλειν*, und *ὀνειδίζειν*) nicht mehr der „Name" der Christen als Abtrünniger und falscher Messiasgläubiger, sondern die üble Nachrede und Verleumdung. Auch Matth. 5, 12 (= Luk. 6, 23), dessen Herkunft aus Q Simons vergeblich bestreitet, werden nicht mehr wie bei Lukas jüdische Verfolger vorausgesetzt (Lukas *οἱ πατέρες αὐτῶν*), sondern Matthäus streicht das Subjekt und christianisiert die *προφῆται*, indem er die Jünger wie 10, 41; 23, 34 als neue Propheten (*τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*) mit den alten auf eine Stufe stellt. Über die anderen Beweise Simons hoffe ich bei einer späteren Gelegenheit mich aussprechen zu können.

Motive denken. Ein unbewußtes Beeinflußtsein ist aber hier nicht vorstellbar, da eine Reminiscenz, welche ihm unbewußt in die Feder hätte kommen können, eben nicht vorhanden ist. Also die ganze Reihe von Stellen, in welchen Markus gegenüber den Seitenreferenten ein plus hat, läßt sich nicht durch die Hypothese von Simons, sondern — wenn man nicht den Zufall zuhilfe rufen will — nur durch die Urmarkushypothese erklären, oder durch die von B. Weiß vertretene Anschauung, daß bereits Markus eine Quelle benutzt habe, welche auch dem Matthäus und Lukas zugrunde liegt, nämlich die Logia (Q). Neuerdings ist Resch (Agrapha. Bei v. Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen V, 4 [1889], S. 26) als Anhänger dieser Hypothese mit der Forderung aufgetreten, eine Benutzung von Q durch Markus müsse noch in viel ausgedehnterem Maße, als es bei Weiß geschieht, angenommen werden. Ich glaube, daß dies eine ganz richtige Konsequenz ist, denn die Belege für einen sekundären Charakter des zweiten Evangeliums erstrecken sich weit hinein auch in die Partieen, in denen Weiß keine Spuren der Logia findet. Wenn man aber mit der Forderung Reschs Ernst macht, so dürfte sich vielleicht herausstellen, daß diese Quelle eine große Ähnlichkeit mit dem von Weizsäcker angenommenen Urmarkus hat. Vielleicht versucht man es dann doch lieber mit diesem.

Nun bleibt aber bei der Urmarkushypothese, wie ich sie mit Weizsäcker vertrete, eine Schwierigkeit bestehen, welche namentlich durch Feine herausgestellt ist. Es handelt sich um eine besondere Gruppe von Perikopen, in denen nicht Matthäus und Lukas, sondern Markus und Lukas (unter Umständen auch Matthäus und Markus) eine Familie darstellen (z. B. die Aussätzigenheilung, der Seesturm, der Gadarener Besessene, Jairi Töchterlein und das blutflüssige Weib). Hier hat nun schon B. Weiß festgestellt (und das ist weder durch Simons, noch durch Holtzmann widerlegt worden), daß der Matthäustext unmöglich aus Markus abgeleitet werden kann, sondern einen selbständigen, eigenartigen Typus darstellt. Feine hat diese Erscheinungen so beurteilt, daß die kürzere Matthäusform den Text des Urmarkus (A) enthalte, während Lukas von Markus (Deuteromarkus) abhängig sei. Nun aber

stimmt doch auch in einzelnen Punkten Lukas wieder mit Matthäus gegen Markus überein. Diese Fälle treiben Feine zu der Hilfshypothese, daß Lukas neben dem Markus in einzelnen Fällen auch dem Urmarkus auf seine Darstellung Einfluß verstattet habe. Diese Auskunft trägt nun ebenso wie die Simons' den Charakter einer Nothypothese und leidet an ganz ähnlichen Gebrechen wie jene. Nämlich auch sie erklärt nur die Hälfte der Erscheinungen. Wohl läßt sich denken, daß ein positiver Ausdruck des Urmarkus dem Lukas bei seiner Benutzung des Deuteromarkus in den Kopf und in die Feder kam; aber es läßt sich nicht denken, daß Lukas sich veranlaßt sah, in der Reproduktion seiner Hauptquelle (Markus) eine Lücke zu lassen, weil im Urmarkus eine solche war. An eine unbewußte Reminiscenz zu denken, verbietet wieder der negative Charakter der Übereinstimmung. Vor allem aber dürfte die ganze Anschauung unvorstellbar sein, daß Lukas zwischen zwei so ähnlichen Schriften wie Markus und Urmarkus fortwährend hin- und hergeschwankt habe. Die Schwierigkeiten, durch welche Feines Hypothese hervorgetrieben ist, erhalten eine leichte und glückliche Erklärung durch die Hypothese von B. Weiß, wonach in den genannten Fällen Matthäus gegen die zwei anderen den Typus einer anderen Quelle wiedergebe, nach Weiß den von Q. Ich möchte nur in zwei Punkten eine Modifikation der Hypothese von Weiß befürworten: 1) Muß anerkannt werden, daß auch zwischen Markus und Lukas noch so viel Verschiedenheit besteht, daß man als Vorlage des Lukas einen kürzeren Markus annehmen muß. 2) Ist der weitere Satz von Weiß, daß die Matthäus (= Q)-Form in den betr. Perikopen auch schon dem Markus-Lukas zugrunde liege, einstweilen nicht notwendig. Man kann oder muß vielmehr beide Berichte zunächst als voneinander unabhängige Parallelberichte nebeneinander bestehen lassen, ohne bereits zu fragen, woher Markus diese Stoffe hat (vgl. auch Wendt, Lehre Jesu I, 193) [1]). Ob nun die Quelle, aus welcher Matthäus jene Erzählungen hat, mit den Logia identifiziert werden kann oder darf,

---

1) Aus methodischen Gründen erhebe ich diese Forderung. Die Frage nach den Quellen des Urmarkus erfordert eine ganz neue Untersuchung.

ist eine weitere Frage, die von vornherein weder zu bejahen noch zu verneinen ist. Möglich ist ja auch, daß Matthäus bereits eine durch Erzählungen erweiterte Form der Logia benutzt habe. Den soeben bezeichneten Standpunkt hoffe ich bald in umfassender Weise begründen zu können. Hier soll nun an dem Beispiel der Parabelrede, vor allem in Auseinandersetzung mit Feine (Jahrb. f. prot. Theologie XIV, 276—313. 388—422) gezeigt werden, daß die Urmarkushypothese exegetische und historische Früchte abwirft. Erhalten wir doch durch die vorzunehmende Operation eine 4. Evangelienschrift, welche von den drei uns bisher bekannten in sehr bemerkenswerther Weise sich unterscheidet.

Wenn man das Gleichnis vom Säemann in den Darstellungen der drei Synoptiker betrachtet, so fällt einem sofort in mehreren wichtigen Punkten ein starkes Zusammengehen von Matthäus und Markus gegen Lukas auf. So schon in der Schilderung der Situation: Matthäus und Markus haben den See als Scenerie, Jesus lehrt vom Schiffe aus, bei Lukas ist die Scenerie unbestimmt. Matthäus und Markus wollen von vornherein mehrere Parabeln bringen, Lukas nur eine. Die erste Art Samen wird hier von den Vögeln gefressen, dort zum Teil auch zertreten, das auf den Fels Gesäete verdorrt hier aus Mangel an Wurzel und unter dem Einfluß der Sonnenhitze, dort fehlt die Feuchtigkeit, die Sonne wird aber garnicht genannt, auch das schnelle Durchdringen des dünnen Bodens fehlt bei Lukas, die Frucht der letzten Art wird hier als 30-, 60-, 100fache, bei Lukas nur als 100fache bezeichnet. Diese Differenzen des Lukas von Matthäus und Markus fallen um so mehr auf, als sie in dem folgenden Gespräch mit den Jüngern und bei der Deutung des Gleichnisses zum großen Teil nicht mehr hervortreten. Lukas hat nämlich hier einige Punkte, in welchen er gegen Matthäus und Markus zeugte, fallen gelassen, z. B. Luk. 8, 12 wird eine Deutung des Zertretenwerdens nicht gegeben, sondern nur eine des Auffressens der Vögel, V. 13 deutet mit den Worten *μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον* offenbar den Zug von dem schnellen Aufschießen und Durchdringen der dünnen Erdschicht; auch giebt Lukas mit Matthäus und Markus den Mangel an Wurzel, der oben (V. 6) gar nicht erwähnt war, als Grund

für den schnellen Abfall an; wenn er außerdem noch den *καιρὸς πειρασμοῦ* nennt, so ist dies zwar nicht wörtlich gleichlautend mit Markus und Matthäus, wohl aber acceptiert er von ihnen die Deutung der sengenden Sonne, welche bei ihm V. 6 fehlte, auf die Umstände der Leiden und Verfolgungen der Gemeinde seiner Zeit. Die verschiedenen Maße des Fruchtbringens reproduziert er zwar nicht (V. 15), wohl aber nennt er jetzt das Land *καλή* (mit Matthäus und Markus), während er es oben (gegen Matthäus und Markus) *ἀγαθή* genannt hatte.

Diese Beobachtungen haben B. Weiß (Mark. 138) zu der Annahme geführt, daß Lukas die Parabel aus Q reproduziert, in dem Gespräch und der Deutung aber sich zu Markus gewandt habe. Dieser Satz wird von Feine (S. 392 ff.) bestritten. Wenn Lukas die Parabel nicht in der Scenerie des Markus bringe, so habe das seinen Grund darin, daß er dieselbe bereits als Einleitung der Erzählung von Petri Fischzug verbraucht habe (5, 1—11). Aber dieser Umstand konnte doch unmöglich den Lukas verhindern, dieselbe Schilderung hier noch einmal zu bringen, und wenn er allenfalls auf die nähere Ausmalung (Jesus im Boot) verzichten wollte, — warum ließ er denn die Scenerie am See fallen? Das ist unwahrscheinlich. Mag immerhin in Luk. 8, 1—4 einiges specifisch Lukanische sein, — damit ist nicht bewiesen, daß die ganze Einleitung von Lukas stammt, vor allem aber ist nicht bewiesen, daß Lukas hier bereits wieder zu Markus (resp. A), den er 6, 19 verlassen hat, zurückgekehrt sei. Feine hat selbst zugestanden, daß der eigentümliche Ausdruck *εἶπεν διὰ παραβολῆς* (במשל) sonst nicht bei Lukas nachzuweisen ist. Auch ist die Anknüpfung der Parabelrede an die Notiz von den dienenden Frauen, resp., wenn dies ein Einschub des Lukas sein sollte, an die Erzählung von der Sünderin (7, 36—50), so wenig durch die Sache motiviert, daß es bedeutend näherliegt, anzunehmen, Lukas sei eben durch den Faden der Quelle, welche er in Kap. 7, wenigstens in den Stücken 7, 1—10 (zum Teil), 11—17, 36—50 reproduziert, auf die Sämannsparabel gebracht. Dies würde dann nicht Q sein, sondern die Spezialquelle des Lukas (L—Q). Möglicherweise ist dies ja allerdings nur eine umgearbeitete und vermehrte Gestalt von Q (Feine: C.).

Da Feine nun für die Parabel bei Lukas die Heranziehung von — Q verschmäht, so muß er alle Abweichungen des Lukas von Markus und Matthäus, namentlich von Matthäus, dem eigentlichen Konservator von A, auf schriftstellerische Änderungen des Lukas zurückführen. Diese Änderungen zählt er S. 397f. auf. Eine Erklärung giebt er nur für die Einführung des Mangels an Feuchtigkeit, was aus Jer. 17, 8 (LXX) stammen soll. Jer. 17, 7f. lautet: *καὶ εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος, ὃς πέποιθεν ἐπὶ τῷ Κυρίῳ καὶ ἔσται Κύριος ἐλπὶς αὐτοῦ, καὶ ἔσται ὡς ξύλον εὐθηνοῦν παρ' ὕδατα καὶ ἐπὶ ἰκμάδα βαλεῖ ῥίζαν(ς) αὐτοῦ. οὐ φοβηθήσεται ὅταν ἔλθῃ καῦμα . . . καὶ οὐ διαλείψει ποιῶν καρπόν.* Nun hat die Fassung des Markus genau ebenso viel Anklänge an diese LXX-Stelle (*ῥίζαν. καῦμα*), wie die des Lukas (*ἰκμάδα. ποιῶν καρπόν*). Ein Einfluß der LXX auf Markus wäre mithin ebenso denkbar wie auf Lukas. Jener Fall ist aber sogar der wahrscheinlichere. Denn die Worte bei Lukas setzen nicht die Erwähnung der Sonne voraus, da das Verdorren auch ohne sie erfolgt sein würde. Markus dagegen, der wohl in diesem Fall = A ist, hat durch die Hinzufügung von Sonne und Brand den Vorgang noch weiter motiviert. Also nicht Lukas hat verkürzt, sondern Markus hat erweitert. Feine gesteht selber, eine Erklärung für jene angebliche Verkürzung zu geben, sei ihm unmöglich. Dann aber ist es doch das Gewissere, den Lukastext für ursprünglich zu halten. Wir werden also Weiß darin recht geben, daß Lukas die Parabel selber nach einer anderen Quelle (Q oder L — Q) reproduziere, während er mit dem Jüngergespräch und der Deutung zur Grundschrift (A oder Markus) zurückkehre. Der Punkt, wo dies geschieht, scheint von Lukas selbst mit den Worten (V. 8) *ταῦτα λέγων ἐφώνει* angedeutet zu sein, so daß er mit *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω* den Faden von A wieder aufnehmen würde. Die Ansicht Feines, wonach das *ὁ ἔχων ὦτα* aus A, das *ἀκούειν* aus Markus stammen soll, ist ebenso wenig psychologisch vorstellbar, wie die von Weiß, wonach Lukas hier eine Mischung aus Q und Markus biete. Es fragt sich nun überhaupt, ob man trotz den mannigfachen Abweichungen des Matthäus-Markus von Lukas annehmen soll, daß die Darstellung von Q,

welche nach Weiß bei Lukas relativ rein erhalten ist, auch den andern beiden Evangelisten zugrunde liegt. Die Beweise hierfür entnimmt Weiß der kleinen Zahl von Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus (*τοῦ* vor *σπεῖραι*; *αὐτὸν* nach *σπείρειν* Luk. V. 5, *ἀπέπνιξαν* Luk. V. 7, die gemeinsame Auslassung von *ἀκούετε* Mark. V. 3, *ἐγένετο* Mark. V. 4, von *καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν* Mark. V. 7 und von *ἀναβαίνοντα αὐξανόμενα καὶ ἔφερον εἰς . . . ἐν . . . ἐν* Mark. V. 8).

Die negativen Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas können natürlich ebenso gut dadurch erklärt werden, daß man das plus bei Markus als Zusatz des Bearbeiters ansieht. Dazu kommt, daß solche Zusätze, resp. solche Lücken bei Matthäus-Lukas sich gerade so in dem Jüngergespräch und der Parabeldeutung finden — also in Stücken, wo auch Weiß auf Nachweisung von Q verzichtet. Die positiven Übereinstimmungen dagegen sind so geringfügig, daß man sie entweder als zufällig behandeln darf, oder — wenn das für unerlaubt gelten sollte — es lassen sich genügend viele mögliche Gründe für die Differenz des Markustextes denken. So könnte z. B. das finale *τοῦ* vor *σπεῖραι* von dem etwas manierierten Bearbeiter um des pikanten *σπείρων σπεῖραι* willen gestrichen sein, ebenso wie er das kraftvollere *συνέπνιξαν* an Stelle von *ἀπέπνιξαν* gesetzt haben kann. Diesen kleinen Übereinstimmungen steht nun aber die große Fülle von Differenzen zwischen Matthäus-Markus einerseits, Lukas anderseits gegenüber. Außerdem müßte der Matthäustext erklärt werden aus einem beständigen Hin- und Herschielen zwischen Markus und Q. Solches Verfahren müßte notwendig bei Matthäus Ungleichheiten und Unklarheiten hervorgerufen haben. Hiervon ist aber nichts zu entdecken.

Wir nehmen also an, daß Matthäus im wesentlichen den Text von A bietet, der auch von Markus mit wenigen Zusätzen reproduziert wird. Hierzu gehört vielleicht schon der Artikel vor *πλοῖον*, wenn anders auch 3, 9 ein Zusatz des Deuteromarkus sein sollte. Ferner das umständliche *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (neben *ἐδίδασκεν*) V. 2 und die oben bereits genannten Einzelheiten. Lukas dagegen scheint die Parabel aus Q oder L-Q zu reproduzieren. Demnach haben wir von dem Säemanngleichnis

eine Parallelüberlieferung, gerade wie wir es bei der Aussätzigenheilung, der Beelzebubrede u. a. anzunehmen genötigt sind: einen Bericht von A und einen von Q. Wenn die Anerkennung dieses Thatbestandes schwer durchdringen will, weil die Ähnlichkeit beider Berichte in den Grundzügen immer wieder den Versuch hervorrief, sie auf eine Quelle zurückzuführen, so darf vielleicht beachtet werden, daß die Entstehungsweise der Tradition in den palästinensisch-urchristlichen Kreisen eine solche Fixierung der Grundzüge erklärt; es ist also nicht schwer begreiflich, daß auch verschiedenartige Quellen, die auf die Überlieferung jener Kreise zurückführen, ein gewiß häufig benutztes Gleichnis in sehr ähnlicher Form wiedergeben.

Das Jüngergespräch über die Parabeln (Mark. 4, 10—13. Luk. 8, 9—11. Matth. 13, 10—18) enthält ein ganzes Nest von Schwierigkeiten. Es wird bei allen drei Synoptikern durch eine Frage der Jünger eingeleitet; bei Lukas fragen sie, was diese Parabel sei, bei Matthäus, warum Jesus zum Volk in Parabeln rede, bei Markus fragen sie ihn nur „nach den Parabeln". Was bedeuten die Worte bei Markus? Sind sie nach Lukas zu deuten, wie Feine es will (S. 400)? Schwerlich. Denn, wenn die Jünger nach „den Parabeln" fragen, während Jesus dort erst eine Parabel vorgetragen hat, so kann Markus mit den betreffenden Worten nur eine Frage nach Bedeutung, Zweck, Methode des Parabellehrens überhaupt gemeint haben. Freilich kommt dabei ein Widerspruch mit V. 13 heraus, denn hier (*οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην* . . .) scheint der Sinn des Lukas vorausgesetzt zu sein. Aber eben dieser 13. Vers, der dem Bearbeiter auf Rechnung zu setzen sein wird, soll, wie es scheint, eine Überleitung von der allgemeinen Erörterung über die Parabeln zu der speziellen Deutung der Säemannsparabel bilden. Also die Worte im Markus V. 10 sind nach Matthäus zu deuten. Wenn wir aber weiter fragen, wer von beiden Typen der ursprünglichere sei, so werden wir gegen Feine (S. 421) für Lukas stimmen und zwar nach dem Grundsatz, daß der schwerere Text als der ältere anzusehen ist. Denn, verglichen mit der Frage bei Lukas, zu welcher die folgende Antwort gar nicht paßt, bieten Matthäus-Markus

eine erleichternde und erklärende Lesart, Lukas wird also den Text von A bieten (abgesehen vielleicht von dem Kompositum *ἐπηρώτων* statt des Simplex, und der sprachlichen Form des indirekten Fragesatzes, vgl. Feine a. a. O.). Matthäus und Markus stellen also zwei gegeneinander selbständige Versuche dar, den Text von A (*τὴν παραβολήν*?) zu erläutern. Deutero=Markus wird aber auch in der Bezeichnung der Fragenden thätig gewesen sein: Die *μαθηταί* aus A (Matth. V. 10. Luk. V. 9) sind durch *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* ersetzt und zwar, wie Feine (S. 411) vermutet, um an der Erkenntnis des Geheimnisses des Reiches Gottes nicht nur die Zwölf, sondern die ganze Gemeinde seiner Zeit, vertreten durch den weiteren Kreis der Anhänger Jesu, teilnehmen zu lassen. Hierauf weist auch der Zusatz in V. 11: *οἱ ἔξω*, den Feine und Holsten (D. synopt. Evv., S. 190) gewiß richtig auf die Ungläubigen (vgl. 1 Kor. 5, 12f. 1 Thess. 4, 12. Kol. 4, 5) deuten. Aber gerade, wenn dies *οἱ ἔξω* eine unverkennbare Anspielung auf die Ungläubigen seiner Zeit enthielt, würde eine Auslassung durch Lukas unbegreiflich sein, wenn dieser unseren Markus gekannt hätte. Markus bietet auch in V. 11 wahrscheinlich nicht mehr die Form der Quelle A; schon das Imperfektum *ἔλεγεν, τοῖς ἔξω* und die Verselbständigung des Satzes *ἐκείνοις δὲ* durch *τὰ πάντα γίνεται* gehören wohl zu den Zuthaten des Bearbeiters. Ferner wird, wie auch Feine (S. 409) annimmt, das *γνῶναι*, welches beide Seitenreferenten haben, sowie der Plural *μυστήρια* in A ursprünglich sein. Der Bearbeiter wird das *γνῶναι* gestrichen und an Stelle der Geheimnisse das eine *μυστήριον*, welches der christlichen Gemeinde gegeben ist, gesetzt haben. Daß beide Benutzer das *δέδοται* in gleicher Weise glossiert und den Plural hergestellt, das *τοῖς ἔξω* gestrichen, das *ἔλεγεν* durch den Aorist ersetzt und die Konstruktion des Markus in derselben Weise geändert haben sollten, wäre in der That der merkwürdigste Zufall. Trotzdem findet Jülicher (die Gleichnisreden Jesu, 1888, S. 122) die Ursprünglichkeit des Markus in dem Parabelkapitel „geradezu überwältigend". Nach dem bisher Gesagten können wir diesen Satz nur mit einem großen Fragezeichen versehen. Vom Standpunkt des Glaubens an die Ur=

sprünglichkeit des Markus ist nun auch die Auslegung Jülichers entworfen. Er weist zurück die Erklärung von Weiß (Markusev., S. 143), der die Markusworte nach der (angeblichen) Interpretation durch Matthäus und Lukas erklären will: euch ist es (nach göttlichem Ratschluß) beschieden, mittelst Erklärung der Parabeln das Verständnis ihres tieferen Sinnes zu erhalten. Diese Deutung ist allerdings wohl für den Markustext unmöglich, denn das Perfektum *δέδοται* (ohne einen Infinitiv, der noch in der Zukunft liegen kann) schließt die Vorstellung aus, als ob die *ὑμεῖς* erst in Zukunft etwas lernen sollen über das Mysterium des Reiches Gottes, sie besitzen bereits dies Geheimnis. Wenn nun aber Jülicher das *ὑμεῖς* nur auf die Jünger im Gegensatz zum Volk deutet, so kommt bei ihm der Sinn heraus: Zu Euch rede ich nicht in Parabeln, weil ihr bereits das Geheimnis des Reiches Gottes (nämlich, daß ich der Messias bin) erkannt habt, die Parabeln dagegen sind nur an das Volk gerichtet. Ihnen „kommt das Gesammte, was Christus ihnen sagt, *ὁ λόγος* (V. 33) *ἐν παραβολαῖς* zu“ (S. 127). Bei dieser Deutung ist nun aber völlig rätselhaft, wie Jesus V. 13 ihr Nichtverstehen dieser und der zukünftigen Parabeln so beklagen kann: sie gehen die Jünger ja gar nichts an. Jülicher empfindet diesen Widerspruch (S. 129), läßt ihn aber ungelöst stehen. Überhaupt führt doch der ganze Zusammenhang darauf, daß die folgende *ἐπίλυσις*, welche nur den Jüngern, nicht dem Volke gegeben wird, die eigentliche Antwort auf die Frage der Jünger ist. Mithin wird auch das spezifizierte Wissen, welches die Jünger vor dem Volke voraus haben sollten, da ihnen doch das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist, in dem Verständnis der Parabeln liegen. Da sie dieses aber faktisch nicht besitzen, so muß ihnen die *ἐπίλυσις* dies geben. Bei Markus liegt also die Sache so: der Besitz des Geheimnisses des Gottesreiches müßte eigentlich die Jünger befähigen, die Parabeln zu verstehen. Mithin besteht die Voraussetzung, daß auch an die Jünger die Parabeln gerichtet sind, nicht bloß an das Volk. Vor diesem zeichnen sie sich wenigstens dadurch aus, daß sie eigentlich die Parabeln deuten können müßten, und, da sie es faktisch nicht können, eine *ἐπίλυσις* erhalten. Bei den Seitenreferenten

fehlt nun der Umweg, „daß sie eigentlich, weil sie das Geheimnis des Reiches Gottes besitzen, auch die Parabeln deuten können müßten“. Hier steht einfach: Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen, jenen aber nicht (Matth.) oder: jenen ist es bloß beschieden, sie in bildlich verhüllter Form kennen zu lernen.

Nach dem ganzen Zusammenhang kann diese kürzere Darstellung der Seitenreferenten nur den Sinn haben, daß die Jünger vor dem Volk insofern bevorzugt sind, als sie die Deutung der Parabeln empfangen; hierin besteht das *γνῶναι τὰ μυστήρια τ. βασ. τ. θ.*, welches ihnen beschieden ist. Es ist also nicht richtig, daß Lukas mit Markus in „allem Wesentlichen stimmt“, (Jülicher, S. 129), sondern Lukas würde — vom Standpunkt der Markushypothese aus — mindestens den 13. V. bei Markus weggelassen haben, wodurch der Gedankengang „wesentlich“ verändert worden wäre. Wie soll aber der Umstand erklärt werden, daß beide Seitenreferenten dieselben Abweichungen von Markus darstellen? — Daß mit der Annahme einer Ursprünglichkeit des Markustextes an diesem Punkte nichts zu machen ist, zeigt sich noch an einem Punkte. Jülicher wird vor allem dem bei beiden Benutzern fehlenden *τοῖς ἔξω* (Mark. V. 10) nicht gerecht. Wenn er dies Wort (S. 126) mit „die Fortgegangenen oder Fortgebliebenen“ wiedergiebt, so hat schon Feine (a. a. O., S. 412 f.) dagegen erklärt, daß dies nur die „draußen“, d. h. außerhalb eines bereits festgeschlossenen Kreises „Befindlichen“ bezeichnen kann, da V. 10 den Schauplatz nicht in ein Haus oder einen geschlossenen Raum verlegt. *οἱ ἔξω* können nur „die Ungläubigen“ im Gegensatz zu der christlichen Gemeinde sein, welche in V. 10 durch den erweiterten Kreis der Anhänger Jesu repräsentiert wird. Mithin redet hier Markus mit Beziehung auf Verhältnisse seiner Zeit, und es ist unmöglich, sein Wort und seinen Sinn schlechtweg mit dem Jesu zu identifizieren. Er ist es auch, der an Stelle der *μυστήρια* das eine Mysterium gesetzt hat. Was meint er damit? Nach Holsten (S. 190) ist das Geheimnis des Gottesreichs „die durch Verkündigung des Heilswortes innerlich im Gemüte der Gläubigen hervorgerufene, die ganze Völkerwelt ergreifende, den Ungläubigen

entgegengesetzte Gemeinschaft." Wenn ich diese Worte recht deute, so meint Holsten: das Geheimnis des Reiches Gottes ist die Gemeinschaft der Gläubigen selber, also die aus Heiden und Juden gemischte Gemeinde. Aber wie kann gesagt werden, dies Geheimnis sei ihnen, nämlich eben dieser Gemeinde gegeben worden? Oder sollte „Gemeinschaft" hier bedeuten: die Vereinigung (= *κοινωνία*) mit den Heidenchristen? Aber auf die Heidenmission im Gegensatz zur bloßen Judenmission enthält doch weder die Parabel noch ihre Deutung irgendeine Anspielung. Wir werden das *μυστήριον* also nicht zu deuten haben nach Eph. 3, 3—6, sondern nach Kol. 1, 25ff. (*πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ..., τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ..*; 2, 2ff. *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι*), vgl. auch 1 Kor. 2, 7. 8. 10. Röm. 16, 25f. Das Mysterium, welches der christlichen Gemeinde gegeben, durch den *λόγος*, das Wort der Verkündigung mitgeteilt ist — ist Christus selber. Die Gläubigen haben Christus erkannt, den Ungläubigen *τὰ πάντα ἐν παραβολαῖς γίνεται*, d. h. der gesamte Inhalt der Verkündigung bleibt ihnen verborgen, verhüllt [1]).

So ist es zur Zeit des Markusevangelisten, so stellt er es bereits für die Zeit Jesu dar. Den Jüngern und Anhängern Jesu ist das Geheimnis klar, dem Volk dagegen liegen *τὰ πάντα γενόμενα* im Dunkeln, es zieht wie Bilder an ihren nichtverstehenden Augen und Ohren vorüber. Das scheint der doppelte Sinn des Markustextes zu sein.

Was bedeuten die Worte bei A, wie sie uns im wesentlichen durch Matthäus und Lukas aufbewahrt sind? Den Jüngern ist es von Gott beschieden, die Geheimnisse des Gottesreiches, wie sie in der Parabel dargestellt sind, zu erkennen und zwar durch die

---

1) Diese Worte sind meines Erachtens zu deuten nach Barn. 17, 2: *ἐὰν γὰρ περὶ τῶν ἐνεστώτων ἢ μελλόντων γράφω ὑμῖν οὐ μὴ νοήσητε, διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι.*

ihnen allein gegebene *ἐπίλυσις*, den übrigen aber nicht — wie Matthäus sagt. D. h. ihnen bleiben die Geheimnisse Geheimnisse. Bei Lukas wird zu ergänzen sein: den Übrigen ist beschieden, die Geheimnisse des Gottesreiches nur *ἐν παραβολαῖς* zu erkennen. Hiermit ist jedenfalls ein undeutliches, halbes Verständnis oder Erkennen gemeint. Zu erläutern dürfte dies Wort sein durch 1 Kor. 13, 12: *βλέπω . . δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι . . . . ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι.* Dem Volke also ist von Gott das volle Verständnis verschlossen. Sie hören nur die Parabel, welche ihnen aber ein Rätsel bleibt. Daß dies Gottes Wille ist, geht nicht nur aus *δέδοται*, sondern auch aus dem folgenden Wort von der Verstockung hervor.

Das ist also die Bedeutung, welche A diesem Worte in diesem Zusammenhange gegeben hat. Auch Jülicher vertritt die Meinung, daß die Angabe über den Zweck des Parabelredens, namentlich in der Verbindung mit der Verstockungstheorie nicht geschichtlich sei. Markus (für uns A) habe also hier einen Gedanken, dessen Entstehung Jülicher (S. 147 ff.) sehr anschaulich schildert, eingesetzt, der Jesu fremd war. So gewiß dies richtig sein wird (wir werden noch darüber zu reden haben), so notwendig ist es, die Frage aufzuwerfen, ob das Wort Jesu Mark. V. 10, in welchem (bei A wenigstens) die Verstockungs- und Verhüllungsabsicht schon ausgesprochen ist, in diesem Zusammenhang an seiner richtigen Stelle steht, und ob die mit dieser Anordnung in A verbundene Deutung des Wortes die richtige ist. Das Jüngergespräch zwischen Parabel und Deutung macht ja den Eindruck einer Einschaltung, die aber bereits von A vollzogen ist. Wir müssen also untersuchen, ob nicht dies (gewiß ursprüngliche) Wort Jesu durch die Versetzung in diesen Zusammenhang einen anderen Sinn bekommt, als es ursprünglich hat.

Wir gehen aus von der Deutung der Formel *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. In dem Zusammenhang von A, wonach die Geheimnisse des Reiches Gottes eben in jener Parabel dargestellt sind, hat man unter diesen Mysterien zu verstehen etwa „die Gesetze und Verhältnisse des Gottesreiches" (Feine, S. 409), oder die „Grundgesetze des Gottesreiches", „die Gesetze, die bei

seiner Begründung walten" (Weiß, Markusevang., S. 141. 143), oder die geheimen, verborgenen, psychologischen Vorkommnisse, durch welche die Herrschaft Gottes in den Seelen der Menschen Bestand gewinnt. Etwas Derartiges muß A sich bei diesem Ausdruck gedacht haben. Hierbei ist nur zweierlei befremdlich. Erstens leidet diese Bedeutung an einer großen Unklarheit und Verworrenheit; ferner aber ist auffallend, daß Markus oder A hier gegen seine Gewohnheit die *βασιλεία τ. θεοῦ* vom gegenwärtigen Reiche oder von der gegenwärtigen Herrschaft Gottes versteht, während wir bei ihm, wie bei Jesus selber zunächst die eschatologische Bedeutung erwarten müssen. Aber ein letzter Übelstand ergiebt sich: Ist denn im Säemannsgleichnis überhaupt vom Reiche Gottes die Rede? Erwähnt ist die Formel hier nicht. Alle diese Schwierigkeiten verstärken die Vermutung, daß A dies Wort Jesu hier, bei der ersten Parabel, angereiht hat, weil das *ἐν παραβολαῖς* einen Ausspruch über das Parabellehren Jesu zu enthalten schien. Es dürfte aber wirklich nur der Gleichklang der Worte gewesen sein, der den Evangelisten veranlaßt hat, diesen Spruch auf das Parabelreden Jesu zu beziehen. Sowie wir ihn aus diesem von A geschmiedeten Zusammenhange loslösen, fallen alle jene Schwierigkeiten weg. Die Mysterien des Reiches Gottes sind alle die himmlischen Dinge und Güter, welche das Reich Gottes, wenn es errichtet werden wird von Gott, einschließt: die einstweilen noch verborgene *κληρονομία*, der Sohn, der Messias *ἐν δόξῃ* selber [1]). Das Wort Jesu ist eine Verheißung an die Jünger: Euch ist es beschieden, diese himmlischen Geheimnisse zu erkennen, d. h. praktisch kennen zu lernen (Mark. 5, 29; 7, 24. Luk. 8, 46. 1 Kor. 4, 19. Apok. 2, 24), sie sollen das Reich Gottes sehen (Joh.

---

1) Vgl. 1 Kor. 15, 51: *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα.* Röm. 11, 25: *τὸ μυστήριον τοῦτο: πώρωσις ... τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ ....* Apok. 10, 7: *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ.* Die *μυστήρια*, welche dem Daniel geoffenbart werden (z. B. 2, 28) sind *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.* Hen. 18, 6: Gott band sie auf die Zeit, da ihre Schuld vollendet wird, im Jahre des Geheimnisses. 41, 1: Und danach sahe ich alle Geheimnisse des Himmels und wie das Reich verteilt und wie die Handlungen der Menschen gewogen werden auf der Wage.

3, 3), das Angesicht Gottes schauen (Matth. 5, 8), sie sollen kosten die Kräfte der zukünftigen Welt (Hebr. 6, 5). Also die Jünger erhalten hier dieselbe Verheißung wie Luk. 12, 32: *εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*. Was aber bedeutet die zweite Hälfte des Satzes, welche durch die Worte *ἐν παραβολαῖς* den Verfasser von A veranlaßt zu haben scheint, diesen Spruch auf das Parabellehren Jesu zu beziehen? Der Wortlaut des Spruches wird bei Lukas relativ treu erhalten sein. Hier ist also zu ergänzen: den Übrigen ist bloß beschieden *ἐν παραβολαῖς* die Geheimnisse des Gottesreiches kennen zu lernen. Ihnen geht es also wie den Lesern des Barnabasbriefs, denen (17, 2) die zukünftigen Dinge *ἐν παραβολαῖς κεῖται*, sie bleiben ihnen *μυστήρια ἀποκεκρυμμένα*. Was sie von ihnen zu sehen bekommen, das sehen sie von ferne (vgl. Luk. 13, 28: *ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ ... ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω*). Sie bleiben immer auf dem Standpunkt, den Paulus als den gegenwärtigen, unvollkommenen schildert, des Schauens *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*. Niemand wird leugnen können, daß, in dieser Weise gedacht, der Spruch mehr Leben und konkrete Beziehung gewinnt, als innerhalb des von A geschaffenen Zusammenhanges, dessen Schwierigkeit aus den unzähligen Deutungsversuchen klar genug sein dürfte. Wenn wir also ein Recht haben, dies Wort aus seiner Verbindung mit der Säemannsparabel loszulösen, so fällt damit auch ein lästiger und beengender Zwang hin, unter dem wir infolge dieser Stelle stehen. Die Einfügung dieses Spruches in diesen Zusammenhang durch A hat für die Parabeldeutung sowohl bei den Evangelisten, wie bei den Exegeten ein- für allemal den Ton angegeben: Es ist fast ein Axiom geworden, daß alle Parabeln von Geheimnissen des Reiches Gottes handeln. Infolge dessen beginnen fast alle Gleichnisse des Evangeliums mit der Gleichung: das Reich Gottes ist gleich.... Wie ungeschickt und unzutreffend diese Einführung meistens ist, darf als bekannt gelten. Aber noch mehr: Wie oft ist es unmöglich, einem Gleichnis eine Beziehung auf das Reich Gottes abzugewinnen, ferner wie viele Parabeln giebt es, bei denen selbst die Evangelisten dies nicht versuchen! Das Auffallendste bleibt immer, daß bei der ersten Pa-

rabel, dem Säemann, diese Beziehung auf die *βασιλεία* gänzlich fehlt. Es giebt keinen besseren Beweis dafür, daß diese Deutung der Parabeln erst von A stammt, dem die Späteren darin gefolgt sind. Eine Erkenntnis dieses Umstandes wird vielleicht für die Parabeldeutung wie für den Begriff des Reiches Gottes fruchtbar gemacht werden können.

Das Wort von der Verstockung (Mark. 4, 12. Luk. 8, 10^{b}. Matth. 13, 13) ist wieder von den drei Referenten so verschieden überliefert, daß nach der Urgestalt, welche es in A hatte, gesucht werden muß. Die Fassung des Lukas stimmt mit der des Markus in der Hauptsache, nämlich der finalen Fassung überein gegen die kausale bei Matthäus. Matthäus und Lukas dagegen gehen gegen Markus zusammen in der Weglassung 1. des *βλέπωσιν* und *ἀκούωσιν* nach *βλέποντες* und *ἀκούοντες*, 2. des Satzes *μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς*. Diese Dinge sind mithin als Zusätze des Deuteromarkus zu beurteilen. Nr. 1 ist für seinen umständlichen, an Wiederholungen reichen Stil charakteristisch, Nr. 2 ist geschrieben vom Standpunkt der definitiven Abkehr des Volkes Israel aus. Wenn aber dies die Zusätze des Bearbeiters sind, so wird die finale Fassung von ihm schon in A vorgefunden sein. Wenn Matthäus das Ursprüngliche hätte, so müßte Lukas entweder von sich aus auf die finale Fassung geraten sein, oder wir müßten mit Feine eine Bekanntschaft mit dem kanonischen Markus annehmen. Das ist aber gerade hier wegen der starken Auslassungen unwahrscheinlich. Die Fassung bei Matthäus aber begreift sich leicht, wie auch Feine (S. 414) zeigt, als eine Milderung des Wortes Jesu, wonach nicht Jesus „die Scheidung vollzieht, sondern auf etwas Thatsächlichem faßt". Holsten freilich (S. 188) nimmt an, daß Markus den Gedanken Matth. 13, 13 nach der Jesajastelle in teleologischem Sinne umgeformt habe. Von ihm wäre dann Lukas abhängig zu denken. Das Citat aber (Matth. V. 14) habe Markus ausgeschieden, weil er den Weissagungsbeweis des Matthäus überhaupt verschmäht haben soll. Sicher wäre Markus mit dieser Abneigung ein Unikum in seiner Zeit! Aber wie kommt es, daß Lukas, der doch, wie aus dem Schluß seines Evangeliums ersichtlich (24, 26. 27. 44—47), auf

die Erfüllung der Weissagung im Leben und Tode Jesu solches Gewicht legt (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν;), sich den ganzen Weissagungsbeweis des Matthäus hat entgehen lassen?

Ist nun aber die finale Form des Wortes von der Verblendung aus inneren Gründen für ursprünglich in A zu halten?

Der Hauptsatz ὑμῖν δέδοται ... enthält in seinem zweiten Teil den Gedanken einer Einschränkung des Verständnisses der Hörer durch einen besonderen göttlichen Willensakt: ihnen ist nur ein sehr unvollkommener Grad von Verständnis von Gott verliehen. Wenn jetzt der Jesajaspruch in kausaler Form folgte, so würde wesentlich eine Tautologie heraus kommen. Denn das mangelhafte Verständnis, das γνῶναι (bloß) ἐν παραβολαῖς, das ist ja eben ein Nichtsehen mit sehenden Augen, darum kann dies doch nicht gut als Grund für jenes angegeben werden. Ferner aber ist es doch ein Widerspruch, wenn das mangelhafte Verständnis einmal auf einen besonderen Beschluß Gottes (δέδοται), das zweite Mal auf eine mangelhafte Anlage zurückgeführt wird. Wenn wir dagegen den Satz in der finalen Fassung belassen, so erhebt sich freilich ebenfalls das zuerst genannte Bedenken. Wenn beides, das γνῶναι ἐν παραβολαῖς und die Verblendung dasselbe ist, so kann ja das eine nicht der Zweck des anderen sein. Man wird auch dies zugeben müssen. Aber die finale Fassung hat offenbar einen anderen Sinn, nämlich ungefähr denselben, wie die ausgeführte Formel: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥῆμα τοῦ προφήτου. Der Verfasser, dem man nicht eine solche Scheu vor dem Weissagungsbeweis wird zuschreiben dürfen, wie Holsten thut, war sich über den biblischen Charakter dieser Worte gewiß klar. Wir haben also hier ein Citat ohne Citationsformel, wie sehr häufig im Neuen Testament. Das ἵνα aber weist hin auf die teleologische Grundanschauung alles Geschehens, welche der Verfasser zwar nicht von Paulus, sondern vom Judentum überhaupt entlehnt. Das einzelne geschichtliche Ereignis, hier die Verleihung eines sehr unvollkommenen Grades der Erkenntnis, hat in Gottes Hand den Zweck, seine lang gehegte Voraussicht über das Volk, die er bereits in der Weissagung ausgesprochen hat, zur Erfüllung zu bringen. Man kann vielleicht sagen: sachlich ist das ἵνα hier = ὥστε. Die finale

Fassung bedeutet noch nicht, daß die Verblendung von Gott direkt herbeigeführt ist [1]). Schärfer formuliert und in der Härte gesteigert ist der Satz beim kanonischen Markus. Hier ist durch die Hinzufügung des Satzes *μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* ganz deutlich die Verblendung als das Werk Gottes bezeichnet. Alles wird dem Volk in Parabeln zuteil, d. h. die Wirksamkeit des *λόγος* wird von Gott absichtlich so gehemmt, daß das Geheimnis des Gottesreiches sich nicht enthüllt, damit ihnen die Möglichkeit einer Umkehr genommen werde. Diese schärfere Fassung, aber auch schon die Formulierung von A weist auf ähnliche Gedanken über das Volk Israel hin, wie sie Paulus Röm. 11, 7—10. 25 ausspricht.

Der 13. Vers des Markus, der nicht bei den Seitenreferenten zu lesen ist, kennzeichnet sich als einen Zusatz des Bearbeiters, der auch sonst (6, 52; 8, 17 f.; 10, 14 [*ἠγανάκτησεν*]; 10, 24. 32) das mangelnde Verständnis der Zwölfe, ja sogar die *πώρωσις* ihrer Herzen noch stärker hervorhebt, als A, der doch hierauf schon Gewicht legte [2]). Überhaupt wird sich eine gewisse Animosität gegen die Zwölfe beim Bearbeiter angesichts seiner Zusätze in 9, 35 und 14, 20 nicht leugnen lassen.

Die Deutung des Säemannsgleichnisses (Mark. 4, 14—20. Luk. 8, 11—15. Matth. 13, 19—23). (Vgl. Feine, Jahrbb. f. prot. Theol. XIV, S. 504—519.) Hier ist für den Bearbeiter charakteristisch die Umständlichkeit in V. 15 (*οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος καὶ ὅταν ἀκούσωσιν εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς*). Das bloße *λόγος* statt *λόγος θεοῦ* (Lukas) oder *λόγος βασιλείας* (Matthäus) wird A angehören, denn im Folgenden haben auch Matthäus und Lukas das bloße *λόγος*. In V. 19 hat der Bearbeiter hinzugefügt die Worte: *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι.* Ein Grund für eine Auslassung durch Matthäus und Lukas ist

---

1) Ob diese Anwendung des Jesajawortes bei dieser Gelegenheit auf Jesus zurückzuführen ist, muß zweifelhaft bleiben. Vgl. hierzu Jülicher (a. a. O., S. 147 ff.).

2) Hierher mag auch gehören *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* (Mark. 4, 10), wo ja ebenfalls der Vorrang der Zwölfe abgeschwächt erscheint.

nicht vorhanden. Dies sind die Hauptkennzeichen der ausschmückenden und verbreiternden Thätigkeit des Bearbeiters.

Die bei Markus vorliegende allegorische Deutung des Gleichnisses, bei welcher der Hauptaccent auf die Schilderung der verschiedenen Arten von Boden fällt, die den verschieden gearteten Herzen entsprechen, wird von denen, die das Gleichnis für eine reine Parabel halten, als unrichtig bezeichnet. Nach der Meinung Jülichers (z. B. S. 64) entspricht es dem Sinne Jesu keineswegs, in allegorisierender Weise die Einzelzüge der Parabel auszudeuten. Feine dagegen (S. 536 ff.) hält die Säemannserzählung für eine Allegorie; die einzelnen Züge sind nach ihm von vornherein darauf angelegt, daß sie etwas bedeuten sollen, sie sind nicht nur notwendige Einzelheiten der parabolischen Erzählung. Natürlich giebt auch Feine (S. 139) zu, daß die Deutung dieser Allegorie bei Markus nicht in allen Stücken korrekt ist. Nur soweit giebt er ihr recht, als sie die Erzählung überhaupt wie eine Allegorie behandelt. Ich muß mich Feine hierin anschließen. Die Methode der Parabelerklärung, die Jülicher unter Fortführung von Gedanken Weiß' aufgestellt hat, ist im allgemeinen so gewiß die richtige, daß man nur sagen kann: Hier liegt ein Fortschritt vor, der nie wieder verloren gehen kann. Um so wichtiger dürfte es aber sein, sich vor einer Überspannung des richtigen Prinzips zu hüten, wobei man dahin gelangt, bei Jesus eine Vermischung von Parabel und Allegorie für unmöglich zu erklären. So gewiß Jesus der Meister der Parabelerzählung ist, so gewiß ist er auch der Volksredner *κατ' ἐξοχήν*, der vor allem auf praktische Wirkung der Rede sieht. Es wird sich aber kaum bestreiten lassen, daß die weitverbreitete Neigung, Parabeln zu allegorisieren, auf dem Umstande beruht, daß Gleichnisse, welche zugleich in Einzelzügen allegorische Deutungen gestatten, doppelt wirksam sind. Das Publikum auch der Reden Jesu kann schießlich doch mit einer Beimischung von Allegorie mehr anfangen als mit einer reinen Parabel. Ganz gewiß aber liegt die Sache so bei der Säemannsparabel, welche ohne die Annahme, daß sie von vornherein auch auf eine Allegorie angelegt sei, garnicht gewürdigt werden kann. Der Gedanke, den Weiß (Markusevang., S. 141) und Jülicher (S. 115) als den

von Jesus zur Darstellung gebrachten bezeichnen, ist entweder so dürftig oder so allgemein, daß man sich nicht vorstellen kann, wie die Hörer auf die Herausschälung desselben hätten kommen können. Nach Weiß stellt das Gleichnis an dem Beispiel des Säemanns das Gesetz dar, daß alle Thätigkeit in ihrem Erfolge von der Beschaffenheit ihres Arbeitsgebietes abhängig ist, nach Jülicher das Gesetz, „daß keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher ist, daß immer vieles umsonst, vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird". Billig fragt man, was denn die Hörer mit diesem allgemeinen Gedanken sollten, wenn nicht in ihm unmittelbar die Aufforderung log, dies Gesetz auch auf einen bestimmten Fall anzuwenden, auf die Thätigkeit Jesu. Lebendig und packend wird die Parabel erst, wenn Jesus durch sie in schmerzlichem Rückblick auf seine Wirksamkeit ein Bild seines eigenen Wirkens giebt. Sich selbst meint er mit dem Säemann, er hat die trübe Erfahrung gemacht, daß von demselben Samen, den er auszustreuen beflissen war, so viel verloren gegangen ist und nur ein Teil Frucht gebracht hat. Das ist die Stimmung, aus welcher das Gleichnis geboren ist. Die Sorgfalt aber, mit der die verschiedenen Arten Acker geschildert werden, spricht dafür, daß die Gründe dargestellt werden sollen, um deretwillen sein Wirken diesen Erfolg hat. Die verschiedene Art des Menschen ist es, welche in so verschiedener Weise die Entwickelung des Samens hemmt und fördert. Um es noch einmal zu sagen: einerseits die sorgfältige Ausführung des Einzelnen spricht dafür, daß es gerade auf diese Einzelheiten ankommt, dann aber: als reine Parabel aufgefaßt, wird die Erzählung blaß, doktrinär und kann den Vergleich mit anderen nicht aushalten.

Aber zurück zu der Auffassung der Parabel bei A! Welche Mysterien sieht er denn in der Parabel dargestellt? Wir haben oben den Ausdruck *μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* so gedeutet, daß sie nach der Meinung von A die verborgenen, geheimnisvollen Vorgänge bedeuten, in denen Gottes Herrschaft Gestalt gewinnt in den Menschen. Diese geheimnisvollen Arten der Herrschaftserrichtung vonseiten Gottes sind nach der Meinung von A

in dem Gleichnis dargestellt. Und da er natürlich den Text auf die Verhältnisse seiner Zeit anwendet, so bedeutet der Same nicht mehr das Wort Jesu, sondern das der Apostel. Diese Predigt will der Königsherrschaft Gottes, welche bei der Parusie sichtbar kommen wird, den Weg bahnen in die Herzen. Aber Feinde arbeiten dem entgegen, das sind der Satan, die Not und die Lust des gegenwärtigen *αἰών*, ja auch der Reichtum. Diese Mächte, welche gegen Gottes beginnende Herrschaft geheimnisvoll und im Innern anknüpfen, haben aber nicht über alle Gewalt. Das erkennt man daran, daß es Leute giebt, welche in verschiedenem Grade Früchte bringen. Das ist die Deutung der Parabel bei A, das sind die *μυστήρια* der Gottesherrschaft, welche er in jener abgebildet sieht. Die Deutung des Bearbeiters unterscheidet sich von der bei A nicht. Nur hat er, wie gezeigt ist, den Gedanken fallen lassen, daß in den Parabeln die *μυστήρια* des Gottesreiches abgebildet sind. Er hat das *μυστήριον* auf den Inhalt des *λόγος* gedeutet. Also ihm würde es naheliegen, zu deuten: „Die auf dem guten Lande seid ihr."

Die Sprüche über das Parabellehren (Mark. 4, 21—25. Luk. 8, 16—18. Matth. 13, 9. 12; 5, 14 f.; 10, 26; 7, 2; 25, 29; vgl. Feine a. a. O., S. 519—525). Feine deutet Mark. V. 21—23 als einen Auftrag an die Jünger, „daß, was Jesus ihnen jetzt im geheimen gesagt habe, später laut und öffentlich zu verkündigen" (S. 520). Ich will, obwohl ich nicht in allem beistimme, diese Deutung für den Markustext zugeben. Aber ist dies auch der Sinn der Sprüche bei Lukas, und, da Lukas — wegen seiner Abweichungen von Markus, möglicherweise A erhalten hat, ist dies die Bedeutung der Worte bei A? Feine scheint dies anzunehmen (S. 523 f.). Es handelt sich um die Deutung des *πῶς* in V. 13. „Gebet also acht, wie ihr höret." Feine übersetzt: „Sehet, in welcher Weise ihr . . . meine Lehre erhaltet." Die Jünger würden hiernach auf einen vorliegenden Thatbestand, auf ihre Bevorzugung vor dem Volk aufmerksam gemacht. Aber das ist nicht die einzig mögliche Deutung. Aus 1 Kor. 3, 10 und Eph. 5, 15 ergiebt sich, daß *βλέπειν πῶς*, auch wenn ein Indikativ folgt, etwa in dem Sinne gebraucht

wird: „zusehen, auf welche (rechte!) Art“ dies oder das geschehen muß. Diese Deutung auch hier angewandt, ergiebt sich als Sinn der Ermahnung: „Sehet zu, daß ihr oder wie ihr in der rechten Weise höret.“ Ferner ist zu beachten, daß diese Ermahnung durch οὖν als eine Folgerung gekennzeichnet ist. Diesem οὖν wird Feine nicht gerecht, wenn er sagt, Lukas deute damit nur an, daß Jesus am Abschluß der Erörterung auf alles Gesagte zurückblicke. Inwiefern stellt denn nun aber V. 18a eine Folgerung dar? Nur dann, wenn im Vorhergehenden von der rechten Art des Hörens die Rede war. Das ist aber V. 16f., wie es scheint, nicht der Fall, sondern nur in der Deutung der Säemannsparabel. Hier ist von verschiedenen Arten des Hörens die Rede, zuletzt von der rechten. Aber könnte denn nicht V. 16 und 17 damit in Zusammenhang gebracht werden? Der Sinn von V. 16 ist doch: gerade, wie es sinnlos wäre, wenn ein Licht unter das Bett gestellt würde, statt auf den Leuchter, so ist es überhaupt sinn- und naturwidrig, wenn das, was zum öffentlichen Bekanntwerden bestimmt ist, nicht offenbar würde. Dies könnte auch auf die Verkündigung des Evangeliums gehen, aber liegt denn die Deutung auf das verkündigte Wort, welches nicht im Verborgenen des Herzens bleiben, sondern Früchte bringen soll, im Zusammenhang viel näher? Wir würden also eine paränetische Anwendung des gedeuteten Säemannsgleichnisses hierin zu sehen haben. V. 17 hat zweifellos den Sinn eines Erfahrungsgesetzes, wonach nichts auf die Dauer verborgen bleibt, sondern einmal eine Zeit kommt, wo auch das Verborgene ans Tageslicht tritt. Bei Feines Deutung muß dies Wort als Unterstützung der Ermahnung aufgefaßt werden (γάρ). Es liegt in der Natur der Sache, daß alles Verborgene einmal offenbar werden — soll. So würde der Satz bei Feine lauten müssen, aber es ist doch sehr fraglich, ob er damit dem Futurum gerecht wird. Viel natürlicher würde doch die Deutung sein, welche wieder an das Verhältnis zwischen der verborgenen Wirksamkeit des Wortes und den nach außen hin sichtbaren Früchten anknüpft. Es kann der Natur der Sache nach gar nicht bei jener verborgenen Wirksamkeit des Wortes bleiben, die μυστήρια der Herrschaft Gottes müssen sich in sichtbare That-

sachen verwandeln, es muß, d. h. es wird mit innerer Notwendigkeit an dem Handeln der Menschen sich zeigen, ob das Wort bei ihnen auf guten Boden gefallen ist. „Darum sehet zu, wie ihr, (d. h. daß ihr in der rechten Weise) höret.“ Das scheint mir der natürliche, durch den Zusammenhang gebotene Sinn der Sprüche bei Lukas zu sein. Nicht mehr um die Deutung und das Verständnis der Parabeln handelt es sich, sondern um das rechte Hören des Wortes, wovon auch das Säemannsgleichnis handelte. Dann schließt sich auch ganz vortrefflich V. 18b an. Denn nun handelt es sich bei ἔχειν darum, Früchte zu haben, nicht bloß Glauben an das verkündigte Wort. Ferner ist nun auch zu begreifen, daß Lukas jetzt gerade die Erzählung von den wahren Verwandten Jesu nachholt. Denn sie war ja ein Beispiel dafür, daß es ankommt auf ἀκούειν καὶ ποιεῖν.

Es fragt sich nun, ob dieser eben reproduzierte Gedankengang erst von Lukas, oder bereits von A geschaffen ist, mit anderen Worten, ob die Abweichungen des Markustextes als Zusätze des Bearbeiters, oder als ursprünglich zu beurteilen sind. Da ist zunächst wichtig Mark. V. 24b. Dieser Spruch vom Maß könnte bei Lukas ausgelassen sein, weil er 6, 38 ihn bereits gebracht hat. Indessen läßt sich eine Scheu vor Doubletten bei Lukas hier nicht nachweisen, hat er doch auch V. 16. 17. 18b je noch einmal später wiederholt. Was bedeutet denn der Spruch vom Messen bei Markus? Nach Weiß (Markusevangel., S. 155f.), Holtzmann (H. C. I, 1, S. 148f.) ist er Begründung der Mahnung, recht acht zu haben auf das Gehörte: „je sorgsamer sie darauf achten, je treuer sie es bewahren und verarbeiten, desto reichlicher wird sich ihnen die Wahrheit erschließen“. Feine dagegen (S. 520ff.) bezieht V. 24 und 25 auf die Jünger und das Volk (vgl. V. 11). Jesus mache die Jünger hier noch einmal darauf aufmerksam, wie bevorzugt sie sind vor dem Volk. Sie haben sich Jesu angeschlossen, und als Lohn dafür eine überreichliche Einweihung in die Mysterien des Gottesreiches erhalten, das Volk dagegen nicht. So hat sich an ihnen der Satz erfüllt: wer da hat, dem wird gegeben u. s. w. Feine hat selber zugestanden, daß die Futura bei dieser Deutung auffällig sind. Und in der

Digitized by Google

That nötigen dieselben (μετρηθήσεται, προστεθήσεται, δοθήσεται, ἀρθήσεται), den Satz βλέπετε τί ἀκούετε nicht als die Aufforderung zur Betrachtung eines vorliegenden Thatbestandes aufzufassen. Sondern es muß eine Ermahnung für die Zukunft darin liegen, die sich auch so aussprechen ließe: Die Jünger sollen mit dem rechten Maß messen, sie sollen ἔχοντες sein. Jene Deutungen werden auch dem Bilde des μετρεῖν nicht gerecht. Weder kann damit die rechte aufmerksame Versenkung in das Wort, noch auch der Anschluß an Jesus gemeint sein, sondern dies Messen ist ein „Zumessen" an andere. Wie sie anderen zumessen, so soll ihnen selber gemessen werden beim Gericht. Worauf dies geht, wird noch zu untersuchen sein, jedenfalls zeigt sich schon hier — dieser Satz paßt in den Zusammenhang des Lukas nicht hinein. Denn Lukas handelt nur von dem Verhältnis des im Verborgenen wirkenden Wortes zu den hervortretenden Werken. Von einem Verhältnis zu anderen, von einer Thätigkeit, die als μετρεῖν bezeichnet werden könnte, steht bei ihm nichts. Trotzdem oder gerade deswegen könnte er aber den Satz vom Messen ausgeschieden haben. Dieser kann aber auch vom Bearbeiter eingesetzt sein. Ebenso steht es mit der Differenz τί ἀκούετε (Markus) und πῶς ἀκούετε (Lukas). πῶς paßt besser zum Gedanken des Lukas, darum kann es Korrektur sein, aber auch Markus kann τί korrigiert haben. Diese Frage wird nur richtig beantwortet werden, wenn wir mit Feine darauf achten (S. 520f.), daß die Worte καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, noch mehr aber V. 23, welche sich als Einschübe des Bearbeiters kennzeichnen (Das Imperfektum! Die Wiederholung von V. 23 aus V. 9!), die V. 24 und 25 als etwas Neues von dem Vorigen abtrennen. Dann aber gewinnt die Aufforderung βλέπετε τί ἀκούετε einen anderen Sinn, der leichter verständlich und weniger tiefsinnig ist, als der bisher darin gefundene. Er ist nämlich ganz einfach eine Aufforderung, auf das zu achten, was sie jetzt hören werden, ungefähr so, wie das ἀκούετε (V. 3), wie V. 9 und V. 23. Durch diese Aufforderung wird ein ganz neuer Gedankenkreis eingeleitet, welcher sich bis V. 29 erstreckt und m. E. die Pflicht einer treuen Missionsarbeit darstellt. Hier paßt nun ausgezeichnet der

Spruch vom Messen hin. Da aber die folgende Parabel, wie bereits Weizsäcker annahm, vom Bearbeiter stammt, ebenso auch V. 23. 24 a, so werden wir auch die Umformung des πῶς in τί und V. 24 b auf ihn zurückführen. Dann hat also Lukas den Gedankengang von A erhalten. Aber wir müssen noch Markus V. 21 f. auf Änderungen des Bearbeiters ansehen. Der Spruch vom λύχνος (V. 21) unterscheidet sich von der Fassung bei Lukas so, daß nicht das allein sinngemäße und vernünftige Verfahren der Leute geschildert wird, die das Licht anzünden, sondern es fragt sich um den Zweck, zu welchem das Licht kommt. Diese Hervorhebung des Lichtes gilt gewöhnlich für das Ursprüngliche, während Lukas durch einen Seitenblick auf die Form des Spruches in Q (Luk. 11, 33 = Matth. 5, 15) eine Umgestaltung des Wortes vollzogen habe. Ganz abgesehen davon, daß solche Seitenblicke garnicht die Gewohnheit des Lukas sind — die Fassung des Lukas ist diejenige, welche in seinen Zusammenhang paßt, denn er wendet ihn ja auf die Menschen an, welche ihr Licht leuchten lassen sollen, indem sie das Wort Früchte tragen lassen. Wenn dies der Gedanke auch bei A sein sollte, so würde Lukas also das Ursprüngliche haben. Nun aber scheint es, als ob die Worte ἔρχεται ὁ λύχνος vermöge einer Allegorisierung durch Markus in diese betonte Stellung geraten sind. Nämlich das ἔρχεται bietet Schwierigkeiten für die Deutung. Woher kommt das Licht, wohin geht es? Wegen des folgenden ὑπὸ τὴν κλίνην ergänzt man stillschweigend: „in das Zimmer". Aber ist das nicht ein recht eigentümlicher Ausdruck? ἔρχεσθαι (absolut) wird nun bei Markus in einem dogmatischen Sinne gebraucht — von der Erscheinung Christi (vgl. 1, 7. 24. 38 [ἐξῆλθον]; 2, 17, [9, 11]; 10, 45; 11, 9). Ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, daß das Bild vom λύχνος hier allegorisch auf Christus zu deuten ist (vgl. Joh. 1, 9). Christus ist doch nicht erschienen, um in die Verborgenheit zurückzukehren? Er ist doch dazu gekommen, um in weithin leuchtender Weise offenbar zu werden? Diese Allegorisierung auf Christus würde in nächster Analogie stehen zu der Ersetzung des Plural μυστήρια durch den Singular, welcher auf Christus gedeutet werden zu müssen scheint. Darum ist es viel-

leicht möglich zu sagen: Wir haben in dieser Umwandlung des Spruches vom *λύχνος* eine Spur vom Bearbeiter. Er giebt hier der Hoffnung Ausdruck, daß der Besitz des *μυστήριον* nicht allein auf die Gemeinde seiner Zeit beschränkt bleiben wird, sondern er hofft, daß das Licht, welches nicht zu dem Zweck, verborgen zu bleiben, erschienen sein kann, zu allgemeinerer Anerkennung kommen werde. Möglicherweise denkt er sich dies durch die Mission vermittelt. Möglicherweise auch durch das Wiedererscheinen des Herrn bei der Parusie. Wir können hier nichts Näheres sagen, weil V. 22 ebenso textkritisch wie exegetisch eine unlösbare Aufgabe stellt. Wie er da steht, ist er m. E. nicht verständlich. Das *ἐὰν μή* kann man ja allenfalls nach Mark. 10, 30 (Deuteromarkus!) deuten, als ob da stünde: *ὃ οὐ φανερωθήσεται*; aber in der zweiten Hälfte ist weder mit Sicherheit anzugeben, was Subjekt ist, noch woher plötzlich der Aorist stammt. Ich hege die Vermutung, daß hier der Text irgendwie verdorben ist, worauf ja auch die mannigfachen Versuche der Handschriften hinweisen. Vielleicht ist das *ἐγένετο* noch ein Hinweis darauf, daß hier das Problem des Verborgenseins Christi, dessen Wiederkunft sich verzögerte, gelöst werden sollte. Eine mögliche Lösung wäre: *οὐδὲ ἐγένετο εἰς ἀπόκρυφον* (oder *ἀπόκρυφος*), *ἐὰν μὴ ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν*, so daß *λύχνος* (Christus) Subjekt wäre. Von ihm wäre dann gesagt, er sei nicht für immer in die Verborgenheit gegangen, sondern nur zu dem Zweck, um in die Öffentlichkeit wieder hervorzutreten. Indessen verzichte ich auf eine befriedigende Erklärung. So viel scheint mir sicher zu sein, daß in V. 21 f. der Bearbeiter thätig war, durch den der ursprüngliche Gedankengang des A, der bei Lukas noch ziemlich erhalten ist, zerstört wurde.

Mit V. 24 beginnt also m. E. für Deuteromarkus ein neuer Abschnitt, der durch die dringliche Mahnung zum aufmerksamen (*βλέπετε*) Achten auf das nun zu Hörende eingeleitet wird: Ehe wir auf den Sinn der Sprüche V. 24 f. eingehen, müssen wir die durch Weizsäcker (S. 47) aufgeworfene und negativ beantwortete Frage besprechen, ob die noch folgenden zwei Parabeln, vom stillwachsenden Samen und vom Senfkorn bereits bei A an dieser Stelle sich fanden. Weizsäcker hält beide sicher für Zusätze des

Bearbeiters, die erste wegen ihres sekundären Charakters —, „sie enthält eine Beruhigung über die Verzögerung der erwarteten Parusie“ — beide aber, weil sie in diesem Zusammenhange nicht von Lukas reproduziert werden. Die Senfkornparabel wird später einmal von Lukas und zwar nach Q (13, 14 f.), verbunden mit der vom Sauerteig gebracht. Man könnte also doch annehmen, daß Lukas sie einstweilen sich aufgespart habe, um später das engzusammenhängende Paar, welches er nicht trennen wollte, zu reproduzieren. Also ganz streng kann das Fehlen dieser Parabel in A nicht bewiesen werden. Anderseits spricht aber viel dafür, daß Matthäus und Lukas sie schon in A vorfanden. Wenn man darauf achtet, daß Matthäus die Deutung des Unkrautgleichnisses nicht an dem naturgemäßen Ort — unmittelbar hinter der Parabel selber bringt, sondern erst hinter dem Schluß der Parabelscene überhaupt, so scheint er doch hier einen festvorliegenden Erzählungsrahmen zu respektieren, mit anderen Worten in seiner Quelle A muß vor dem erzählenden Abschluß (Mark. 4, 32 f.) mindestens eine Parabel gestanden haben. Wenn nun aber die Vergleichung der Texte zeigt (vgl. Weiß, Markusevangel., S. 160 ff.), daß Matthäus und Markus in dem Senfkorngleichnis zum Teil gegen Lukas, der eine einfachere Form der Parabel hat, zusammengehen, während Matthäus in der Sauerteigparabel in hohem Grade wörtlich mit Lukas stimmt, so liegt der Schluß nahe, daß Matthäus das durch Lukas bezeugte Paar von Gleichnissen in der Weise reproduziert hat, daß er das erste aus A und Q gemischt, das zweite aus Q brachte. Auf diese Weise scheint die Zugehörigkeit der Senfkornparabel zu A gesichert zu sein. Dies wird noch deutlicher, wenn wir sehen, daß in der Senfkornparabel Spuren des Bearbeiters nicht fehlen. Namentlich Markus V. 32 zeigt (*σπαρῇ ἀναβαίνει, καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, δύνασθαι, ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ*) die verbreiternden, malenden Züge des Deuteromarkus. Wenn wir hinsichtlich der Senfkornparabel Weizsäcker nicht beipflichten können, so liegt die Sache bei dem stillwachsenden Samen anders. Zwar die Deutung dieser Parabel durch Weizsäcker muß noch geprüft werden. Aber hier ist das Fehlen bei Lukas entschieden verdächtig. Freilich verkenne ich nicht das Gewicht der Argumente

bei Weiß (S. 157—160), der in der Unkrautparabel bei Matthäus eine Reproduktion derjenigen Parabel sieht, die auch dem Markus zugrunde liegen soll. Es ist sehr möglich, daß beide auf eine Grundform zurückgehen, ja noch mehr: es ist eine auffallende Thatsache, daß beide Evangelien genau an derselben Stelle, eine so ähnliche Parabel bringen. Es würde auf alle Fälle ein merkwürdiger Zufall bleiben, wenn Matthäus, wie Deuteromarkus an derselben Stelle dieselbe Parabel, wenn auch in verschiedener Form in ihre Quellen eingeschaltet hätten. Aber es wird kaum möglich sein, das Urteil, daß dieser Zufall hier vorliegt, zu umgehen. Zu seiner Erklärung möge dienen, daß die Stelle — hinter der Parabel vom Säemann und vor der vom Senfkorn — die geeignete war, eine Parabel vom Säen einzuschalten: so konnten beide auf diese Stelle verfallen. Die Auslassung vonseiten des Lukas aber ist ein zu gewichtiges Argument für das Fehlen der Parabel bei A, als daß wir nicht diese auffallende Thatsache mit in Kauf nehmen sollten. Und daß in dem Text der Parabel bei Markus Spuren des Bearbeiters von einer bei A vorliegenden Urgestalt des Gleichnisses gesondert werden könnten, vermag ich nicht zu sehen. So wie es bei Markus steht, ist es aus einem Guß, — ohne Zusätze und Nähte.

Jetzt erst können wir die Bedeutung dieses Abschnittes bei A und bei Deuteromarkus in ihrer Verschiedenheit ins Auge fassen. Nach unserer Deutung enthielt V. 24 f. bei A die Mahnung, das Wort (aus dem Säemannsgleichnis) in der rechten Weise zu hören, nämlich so, daß man es auch Früchte bringen läßt, man soll das verborgene Wort nach außen hervortreten lassen, man soll etwas „haben", nämlich Früchte sittlichen Handelns, sonst wird einem der Glaube, welchen man hat, genommen werden [1]). Nun folgte in A das Gleichnis vom Senfkorn. Gewöhnlich sieht man hierin das Gesetz dargestellt, wonach aus kleinsten Anfängen Größtes erwächst. So wie dies beim Senfkorn stattfindet, so auch beim Reiche Gottes. Auch wenn man den Zug von den Vögeln des

1) Ob dies der Sinn ist, in welchem Jesus dies Wort brauchte, ist allerdings zweifelhaft.

Himmels noch nicht auf die Heiden allegorisiert, denkt man doch die Ausbreitung der christlichen Gemeinde (= Reich Gottes) parallel mit dem Wachstum der Senfstaude. Diese Deutung ist durch die Einleitung nahegelegt, welche die Parabel bei A gehabt hat: Das Reich Gottes ist gleich einem Senfkorn ꝛc. Wegen dieser Einleitung denkt man βασιλεία τ. ϑ. gegen den sonstigen eschatologischen oder abstrakten Sinn dieses Begriffes von dem bereits gegenwärtigen Reiche Gottes, d. h. von der Gemeinschaft von Menschen, die unter Gottes Herrschaft stehen. Diese Gemeinschaft wird sich ebenso von kleinen Anfängen an ausdehnen, wie die Senfstaude erwächst aus dem kleinen Korn. Weil diese Deutung durch die einleitenden Worte gedeckt zu sein scheint, bemerkt man gewöhnlich nicht, daß man hiermit von dem Sinn, den die Züge: „Säen, Samen, Wachstum“ im Säemannsgleichnis gehabt haben, bedeutend abweicht; dort war mit dem Gesetz, dem die Entwickelung des Samens unterliegt, das Schicksal des verkündigten Wortes abgebildet, hier würde also bei dem Evangelisten eine ganz andere allegorische Deutung vorausgesetzt werden müssen. Das ist aber von vornherein unwahrscheinlich. Derjenige, der die Senfkornparabel auf die Säemannsparabel und die damit verbundenen Sprüche folgen ließ, wird nicht in der Weise seine eigene Deutung desavouiert haben. Darum scheint mir mit Notwendigkeit zu folgen, daß A mit dem Senfkorngleichnis etwas anderes als die äußere Ausbreitung des Reiches Gottes darstellen wollte. Dem Gedankengange des A zufolge wird dies der Gedanke gewesen sein, daß das durch den Senfsamen abgebildete Wort in seiner ungeheuren Triebkraft dargestellt werden soll. Das Senfkorn bedeutet für A, bei dem man auch hier allegorische Absichten voraussetzen darf, ebenso das verkündigte Wort, wie oben der Samen. Von ihm sagt die Parabel, daß es bei aller seiner Unscheinbarkeit doch eine gewaltige Entwickelung hervorrufen werde. Ein großer Baum, in dessen Zweigen (Matth. = A, Luk. = Q) die Vögel nisten, wird aus dem Senfkorn, etwas ähnlich Großes wird aus dem verkündigten Wort. Welche Bedeutung hat diese Parabel für den Zusammenhang von A? Offenbar soll neben dem schmerzlichen Rückblick auf die so verschiedenen Schicksale des verkün-

digten Wortes Gottes doch auch der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, daß dies Wort eine große Zukunft haben werde trotz des Unglaubens Vieler. Hierzu konnte A natürlich das Sauerteiggleichnis nicht brauchen, wo eben von dem Wort (= Same) gar nicht mehr die Rede war, sondern nur das vom Senfsamen. Ob A mit dieser allegorisierenden Deutung des Samengleichnisses das Richtige getroffen hat, bleibt freilich zweifelhaft, bei Q scheint es doch wohl auf die äußere Ausbreitung der Gemeinde = Reich Gottes zu gehen [1]). Nun ist aber auch klar, daß die Gleichung V. 31 ff.: Reich Gottes = Senfsamen und -Staude, wenn sie bei A ursprünglich sein sollte, ungenau und konventionell ist, denn in Wahrheit ist gar nicht von dem Reiche Gottes, sondern vom Worte = Samen die Rede.

Der Bearbeiter freilich, der dem Gedankengange des A fremd gegenübersteht, hat sicher an die äußere Ausbreitung des Reiches Gottes durch Mission gedacht, darum hat er (V. 31) so nachdrücklich von einem *σπαρῆναι ἐπὶ τῆς γῆς* geredet, darum läßt er die Vögel des Himmels, die er auf die Heidenvölker deutet, nicht mehr in den Zweigen, sondern unter dem Schatten des Baumes wohnen — ein allegorischer Zug, der die Einheit der parabolischen Darstellung stört, aber die dargestellte Sache deutlicher hervortreten läßt. Daß der Bearbeiter solche Gedanken hegt, geht meines Erachtens aus den zwei weiteren Zusätzen hervor, mit denen er diesen Abschnitt (V. 24—32) bereichert. Der Spruch vom Maß V. 24 b kann, wie wir sahen, nur von einem „Zumessen" an andere reden. Im Zusammenhang mit den Sprüchen vom *λύχνος*, vom Offenbarwerden des Verborgenen kann es sich hierbei nur handeln um die Missionspflicht. Je nach dem Maße der Treue, mit welcher die Jünger den Völkern das Evangelium bringen, soll ihnen dereinst der Lohn zugemessen, ja es soll ihnen noch etwas hinzugefügt werden. Denn nur, wer (Erfolge, Missionsverdienste) aufzuweisen hat, dem wird gegeben werden (nämlich Lohn) u. s. w. In diesen Zusammenhang hat nun der Bearbeiter die Parabel vom

1) Vgl. jedoch Herm. sim. VIII, 3, 2, wo der große Baum auf den *νόμος θεοῦ ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον* gedeutet wird.

selbstwachsenden Samen hineingestellt. Immerhin mag er hierbei eine echte Parabel Jesu (aus Q?) verarbeitet haben. Was bedeutet sie? Wir müssen auch hier von der konventionellen Einleitungsformel absehen, denn daß Parabeln Geheimnisse des Gottesreiches darstellen, ist zwar für A und seine Nachfolger ein Dogma, dem wir uns aber nicht zu beugen brauchen, da wir genug Parabeln Jesu kennen, in denen vom Reiche Gottes gar nicht die Rede ist. In der Parabel selber wird nun dargestellt, wie ein Mensch den Samen auf die Erde wirft, im übrigen aber sich um ihn nicht kümmert, sondern seinen gewöhnlichen Geschäften nachgeht, der Same dagegen in einer Weise, welche der Säemann nicht durchschaut, sproßt und wächst, bis die Ähre reif ist. Dann erst tritt der Mensch wieder in Thätigkeit, indem er die Sichel zur Ernte sendet. Man ist versucht, die letzte Bildergruppe durch Apok. 14, 14 ff. zu deuten, wo die Sichel in der Hand des Menschensohnes zur Ernte auf der Erde, d. h. zum Gerichte dient. Diese Ähnlichkeit der Bilder wird auch für Weizsäcker das Motiv gewesen sein, die Parabel als eine Beruhigung über die Verzögerung der erwarteten Parusie zu deuten. Diese Deutung wäre jedoch nur möglich, wenn man den ἄνθρωπος für eine Allegorie auf den Messias-Säemann hielte. Das dürfte aber kaum angehen, da im ersten Teil der Parabel dieser ἄνθρωπος mit Zügen geschildert wird, die dazu nicht passen. Man müßte denn eine Vermischung zweier Gedanken und Bilder annehmen. Dem ganzen Zusammenhang nach ist es aber entsprechender, das Verfahren des Säemanns als ein Muster für die Jünger aufzufassen, weil es unmittelbar auf die Ermahnungen (V. 24 f.) folgt. Dann kann man der Parabel keinen anderen Gedanken entnehmen als den: Gerade wie der Landmann weiter nichts thut, als säen, übrigens aber abwartet, bis er bei der Ernte wieder in Thätigkeit tritt, so sollen auch die Jünger sich mit dem Säen, d. h. der Verkündigung des Wortes begnügen, das Übrige aber Gott und der natürlichen Enwickelung überlassen. Daß hier die Jünger auch als Mitarbeiter bei der Ernte gedacht sind, kann nach Matth. 9, 37 f. (Luk. 10. 2) nicht befremden.

Die Schlußverse (Mark. 4, 33 f. Matth. 13, 34 f.) sind von Lukas ausgelassen, — vermutlich, weil er an die Sprüche vom

rechten Hören (V. 16—18) gleich die Erzählung von den Verwandten Jesu als Beispiel anhängen wollte. Matthäus hat in seiner Vorlage, wie es scheint, noch nicht gelesen die Worte: *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν* und *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα*. Diese Worte sind, auch wenn sie vom Bearbeiter stammen sollten, ebenso für den Gedanken von A charakteristisch. Man darf nur nicht das *ἠδύναντο* so deuten, daß Jesus sich zu dem Niveau ihres Verständnisses mit der Parabelrede herabgelassen habe, sondern dies Wort drückt (vgl. Mark. 6, 5) die von Gott gesetzte Schranke ihres Hörens aus. Sie sollten nach göttlichem Willen nur Parabeln hören, darum konnten sie kein unmittelbares Verständnis haben, aber Jesus konnte ihnen auch keine *ἐπίλυσις* geben (vgl. Jülicher, S. 123ff.).

3.

Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche.

Von

Bernhard Becker,

Direktor des Theol. Seminars zu Gnadenfeld.

Zinzendorf kam erst auf einer Reise, welche er nach Abschluß seiner Studienzeit (1719) auf den Wunsch seiner Familie hin unternahm, in nähere persönliche Berührung mit Vertretern des römisch-katholischen Kirchentums. Die darauf bezüglichen Vorgänge schildert er in seinem Reisetagebuch, in welchem er sich unter dem Namen Attikus einführt.

Als er den Rhein abwärts zog, berührte er auch Düsseldorf, wo jener bekannte Vorgang stattfand, der das Urteil hervorrief, die Brüdergemeine habe ihre Entstehung einem Bilde Corregios

zu verdanken. Schneckenburger[1]) hat aus diesem verhältnismäßig unbedeutendem Ereignis geschlossen, daß „ein katholisches Bild des Gekreuzigten in Düsseldorf Zinzendorf die erste Anregung gegeben" habe, auf Grunde deren seine christliche Anschauungsweise entstanden sei.

Zinzendorf erzählt: „Am Sonnabend ging die Reise nach Düsseldorf unter lauter Regen und Wind. Attici Gedanken waren mit lauter Ewigkeit erfüllt und beschäftigt. Diese Hoffnung tröstet ihn bei seinen innern und äußern Anfechtungen allein, und hat er der Welt längst gern den Abschied gegeben; er stirbt ihr aber täglich noch mehr ab." In dieser Stimmung, die besonders durch den Gedanken an den ihm von der Familie gegen seinen Willen aufgedrängten staatsmännischen Beruf entstanden war, gelangte er nach Düsseldorf. „Unter vielen Hunderten der herrlichsten Porträts auf der Galerie zog das einzige ecce homo Attici Augen und Gemüt an sich. Es war der Effekt ganz unvergleichlich ausgedrückt mit der Unterschrift: ‚ego haec omnia passus sum pro te, quid fecisti pro me'. Attico schoß das Blatt, daß er hier auch nicht viel würde antworten können, und bat seinen Heiland, ihn in die Gemeinschaft seiner Leiden mit Gewalt zu reißen, wenn sein Sinn nicht hinein wolle." Damit ist ein Gedanke ausgesprochen, welcher vordem Eigentum Zinzendorfs war, und daher nicht in dem betreffenden Augenblick als ein neuer von ihm aufgenommen wurde. Der starke Eindruck, den jene Unterschrift hervorrief, ist für jene Tage von Bedeutung gewesen, während welcher Zinzendorf sich in der von ihm geschilderten Stimmung befand. Jetzt schießt ihm das Blatt; er erkennt, daß er sich nicht nach der Ewigkeit zu sehnen hat, sondern daß er das Leiden, das ihn trifft, gegen seinen natürlichen Sinn in dieser Welt zu tragen habe, indem er sich gerade dabei der Gemeinschaft mit Christus bewußt wird. Das ist kein spezifisch katholischer Gedanke. Es handelt sich nicht um „die unmittelbare Gegenüberstellung der thätigen Gegenliebe

---

1) Vgl. Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien. Frankfurt a. M. 1863. S. 199; und Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. Leipzig, Hinrichs. 1886. S. 535, Note 4.

und der erlösenden Liebe Christi", um „die Gleichstellung jener Leistung mit der Liebe des Erlösers, welche an die Gleichstellung der Werte beider streift", worin der Sinn der katholischen Vorschrift liegt, auch befindet sich das Erlebnis nicht in Abhängigkeit von der kindlichen Vorstellung vom Heiland als Bruder [1]); vielmehr liegt der christliche Gedanke vor, daß die Anfechtung sich nicht durch die natürliche unbestimmte Sehnsucht nach der Ewigkeit überwinden läßt, sondern allein durch den persönlichen Anschluß an den gekreuzigten Christus [2]); er soll, so bittet Zinzendorf, den natürlichen Sinn in ihm überwältigen. Der Gedanke an irgendwie gleichwertige Gegenleistung kann in jener Unterschrift gefunden werden; dem Grafen lag er damals fern; er hat aus derselben den Hinweis darauf entnommen, daß religiöse Gefühlsanregung in Thätigkeit umgesetzt werden soll, besonders in Zeiten des inneren Leidens.

Bald darauf hatte er Gelegenheit, römische Glaubensweise kennen zu lernen, als er die St. Ursulakirche in Köln besuchte. Bezugnehmend auf die Gebeine der 11000 Jungfrauen schreibt er an seine unvermählt gebliebene Tante Freiin Henriette v. Gersdorf (19. Mai 1719): „Ich hab' mich recht geärgert, daß Ew. Gnaden bei Dero admirablen Talenten nicht heiraten wollen; allein nun wundere ich mich nicht. Ich habe heut' in einer Kirche 11000 gesehen, die unverheiratet gestorben und als Märtirerinnen allhier beerdigt sind; ja die ganze Kirche ist mit ihren Knochen geflickt. Wenn Ew. Gnaden zeitlicher Ehre geizig wären, müßten Sie katholisch werden." Der auf der Hochschätzung der Virginität ruhende Heiligenkultus regt in ihm rügenden Spott an.

Im allgemeinen bewahrt er sich jedoch ein durchaus besonnenes Urteil den Vertretern der römischen Kirche gegenüber. Als er in Utrecht Zeuge eines lebhaften Streites über die christlichen Konfessionsunterschiede wurde, erklärte er, er wolle die Katholiken zwar nicht verdammen, doch auch ihre Lehre nicht annehmen, weil sie in vielen Irrtümern steckten. Von dieser Auffassung geleitet

---

1) Vgl. Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 2. S. 231. wo auch die betreffende Unterschrift ungenau wiedergegeben ist.

2) Der Ausdruck ist nach Phil. 3, 10 gebildet.

trat er in den Kreis der französischen Katholiken in Paris. Nachdem er am 27. Sept. 1719 die Hauptstadt Frankreichs erreicht hatte, schloß er sich zunächst an seinen Freund Heinrich XXIX., Graf Reuß an, in dessen Gesellschaft er die Tuilerien und andere Merkwürdigkeiten in Augenschein nahm, zugleich freundschaftliche Unterredung mit ihm pflegend. „Es istmitten in Paris mehr an Gott als an Opern und Komödien gedacht worden und hat Paris mit aller seiner delicieusen Lebensart wenig Ehre bei uns eingelegt."

Das Interesse der meisten Fremden, welche damals Paris besuchten, haftete an dem berüchtigten Hof des Regenten (Herzog Philipp von Orleans) und an der durch den Schotten Law gegründeten Bank. Der Regent hatte sie zur Staatsbank gemacht, die Papiergeld ausgab, und mit derselben eine Handelsgesellschaft nach Louisiana (der nach Ludwig XIV. benannten französischen Kolonie am Mississippi) verbunden; jedermann konnte sich am Gewinn derselben nach Maßgabe seiner Einlage beteiligen. Auch Zinzendorf interessierte sich sehr für diese Dinge, wie sein Tagebuch zeigt, vermochte aber den mit dem Hof zusammenhängenden Verhältnissen nur wenig Geschmack abzugewinnen. Nachdem er im November 1719 mit einem Grafen Danneskiold Versailles und das Trianon besucht hatte, beschreibt er diese Bauten weitläuftig, kann aber schließlich „die menschlichen Schwachheiten nicht genug bedauern, welche sich Palläste bauen und dazu Schweiß und Blut der Unterthanen mit anwenden, ja alle ihre Schätze erschöpfen, auf welchen ihre Schande und übler Nachklang so lange wohnen werden, als etwas von allen diesen Weitläuftigkeiten übrig ist und bleibt". Die prachtvollen Schlösser erinnern ihn vorzugsweise an die dunklen Flecken der französischen Geschichte. Lebhaft interessierte ihn dagegen die Reitbahn, welche er regelmäßig besuchte; er freut sich, daß man ihm die „stärksten Springer" anvertraut. Sein vorgestecktes Ziel ist, wie er an seine Mutter (12. April 1720) schreibt, sich „in der Gottesfurcht, Theologie und den Exercitia des Reitens festzusetzen". Diese Richtung auf das religiöse Leben und theologische Erkennen veranlaßt ihn, in erster Linie die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs zu studieren.

Die alten Häupter der Jansenisten waren vom Schauplatz abgetreten, und an ihrer Stelle stand Louis Antoine v. Noailles (geb. 1651) Erzbischof von Paris (seit 1695) und Kardinal (seit 1700) an der Spitze jener besonderen Gruppe innerhalb der französischen Kirche. Seine Lage war eine bedrängte. Nachdem er sich für die réflexions morales erklärt hatte, welche Quesnel seiner Ausgabe des Neuen Testamentes beifügte, bezeichnete der Jesuit le Tellier 101 Sätze derselben als ketzerisch und erreichte vom Papst Clemens XI. die Verdammung derselben in der Bulle Unigenitus (1713). Indem nun Ludwig XIV. die Annahme dieser Bulle vonseiten des Parlaments und des Klerus verlangte, begann die durch die Namen der Acceptanten und Appellanten bezeichnete Parteibildung für und wider dieselbe. Als nach dem Tode des Königs der Regent die Staatsleitung — wie es schien in liberalem Sinne — übernahm, verwarfen vier Bischöfe die Bulle und appellierten an ein allgemeines Konzil (1717). Etwa zwanzig schlossen sich in der Folgezeit an, unter ihnen auch der Kardinal von Noailles, dem persönlich durch den Erlaß jener Bulle eine schwere Demütigung zugefügt worden war. Außer zahlreichen Geistlichen vertraten auch die berühmten Kongregationen der Mauriner und Oratorianer die Sache der Appellanten. Diese wurden indessen 1718 vom päpstlichen Bann getroffen, und die Regierung nötigte 1720 das Parlament, die Bulle anzuerkennen. Die Lage der Partei war also eine ziemlich aussichtslose.

Zinzendorf besuchte schon am 1. November 1719 den General des Ordens der Oratorianer, den Pater la Tour, welcher dem Kardinal besonders nahe stand. Die Unterhaltung bezog sich zunächst auf gleichgültige Dinge. Als über Versailles gesprochen wurde, merkte la Tour, daß Zinzendorf wenig Interesse an derartigem Unterhaltungsstoff habe und begann von „Religionssachen" zu reden. Die Folge dieser Bekanntschaft war, daß Zinzendorf durch la Tour beim Kardinal eingeführt wurde, welcher „ein außerordentliches Werkzeug Gottes und ein Feind des allzufinstern Papsttums sonst aber auch noch hie und da mit römischem Sauer-

teig vermischt ist." Der Kardinal nahm Zinzendorf sehr freundlich auf und gewährte ihm eine Unterredung von fast 2½stündiger Dauer. Er ließ im Lauf derselben offenbar die Absicht hervortreten, den jungen Grafen zum Anschluß an die römische Kirche zu bewegen, denn Zinzendorf sah sich veranlaßt, sogleich nach seiner Rückkunft ein Schreiben an denselben abzusenden, „um ihm mit eins alle Hoffnung zu benehmen, daß er sich zur römischen Kirche wenden würde". Dieser Brief liegt uns nicht vor, ebenso wenig das Antwortschreiben des Kardinals an den Grafen, worin derselbe „ihm einige berührte Zweifel zu benehmen suchte, sodann eine große Ruhe des Gemüts über alles, was ihm von Rom aus geschieht, spüren ließ, und Attikus ersuchte, öfters zu ihm zu kommen". Zinzendorf stellt sich also von vornherein gegen einen Bekehrungsversuch sicher. Was ihn an dem Manne interessiert, ist der Umstand, daß er, obwohl selbst „mit römischem Sauerteig vermischt" dennoch es wagt, dem Papsttum zu trotzen, und es vermag, die von daher kommende Anfechtung mit Ruhe zu tragen. Der Grund dieses Verhaltens liegt in der persönlichen Frömmigkeit des Kardinals; an dieser gewinnt daher Zinzendorf ein lebhaftes Interesse. In einem am 13. Dez. 1719 geschriebenen Brief teilt er seiner Tante Henriette mit, la Tour wolle ihn nicht katholisch machen, und er jenen nicht lutherisch, „sondern ich suche nur von dem rechten Wesen in Christo, welches er und der Kardinal gewiß zu haben nicht undeutlich blicken lassen, mich mit ihm zu unterhalten". Neben dem Interesse an der kirchenpolitischen Haltung jener Männer steht das Zinzendorf jederzeit eigentümliche Bedürfnis nach religiösem Verkehr mit überzeugten Christen. Daß er eines solchen bedurfte, zeigt der erwähnte Brief, in welchem er sich einen „unwürdigen und der Wahrheit ganz feindseligen Menschen" nennt, „der dem Munde nach ein Christ und im Herzen ein unwissender Zweifler ist". Glaubte er vielleicht im Verkehr mit jenen frommen Jansenisten einen Halt zu finden? Im folgenden Jahre (1720) tritt der Verkehr mit Noailles zunächst zurück. Zinzendorf berichtet nur von einem Brief, den er an ihn geschrieben habe, ohne nähere Angaben über denselben zu bieten; dagegen machte er die Bekanntschaft des Abt von Angoulême, „welcher sich mit Attikus

in einen wunderbaren Religionsdisputat, der ihm sonst nicht gewöhnlich war, einließ und behaupten wollte, daß man Gottes Wort nicht gewiß haben könnte, so man der römischen Kirche nicht glaubt. Es war darauf leicht zu antworten, Attikus aber that es nicht, weil er keinen Nutzen sahe, der aus der Auflösung des Zweifelknotens entstehen könnte, und diesem Abt nicht angewöhnen wollte, sich dergleichen Materien zur Unterhaltung zu bedienen." Eingehender verhandelte er dagegen mit der Herzogin von Luynes über dasselbe Thema, bei welcher er nicht einem polemischen, sondern einem positiv religiösen Interesse begegnete. Sie legte ihm die Frage vor, „welches der Hauptpunkt zwischen Katholiken und Lutheranern wäre. Ich sagte: die Einbildung, daß in der Bibel die Artikel des Glaubens so unverständlich vorgetragen würden, daß sie durch die Kirche erklärt werden müßten, wovon man oft wunderliche Folgen sähe." Die Unterhaltung schloß mit der Erklärung der Herzogin, „daß sie sehr unglücklich in ihrer Religion sei, welche ohne Zwang nicht bestehen würde". Bedeutsamer als diese Verhandlungen ist der weitere Verkehr mit dem Kardinal, welcher im Verlauf des Frühjahrs 1720 wieder aufgenommen wurde. Der Graf wurde von ihm zur Tafel gezogen. „Bei Tisch ging alles ordentlich zu. Es war nichts verschwenderisch, ja auch nicht einmal die Messer und Gabeln von Silber, sondern nur schwarz. Der Confect schien ihm etwas zu perfect aufgesetzt; er suspendirte aber doch sein Urteil dabei. Der Kardinal legte Attico, der zu seiner Rechten saß, selbst vor. Es speisten zwei Domherren des Erzstifts mit, welche geistliche Gesellschaft der Kardinal bei Attico excusirte. Es ward insbesondere von der Mission nach Trankebar gesprochen. Der Kardinal behauptete, daß solche ihm zwar lieb sei, daß er sich aber nicht viel Hoffnung davon mache; denn der Irrtum werde durch den Separatismus schwerlich vertrieben. Atticus antwortete: wenn ihn Gott zu so einem Berufe auserseben habe, wolle er auf die Gefahr sein Heil versuchen. Worauf der Kardinal erwiderte: er habe nicht nötig, nach Trankebar zu gehen, sondern dürfe sich nur zur Kirche wenden, so werde man ihn schon brauchen, und eine Mission über die andere an ihn kommen. Attikus aber sagte: Die Wahrheit seiner Kirche dispen-

siere ihn, eine andere zu suchen. Er hätte noch mehr gesagt; weil er aber den Domherren diese Perlen zu edel hielt, brach er ab, und, nachdem man aufgestanden und beim Kaffeetrinken der Discurs zwischen dem Kardinal, Père général [la Tour] und ihm ernsthafter tractiert worden, antwortete er mit vieler Besorgniß und war ganz furchtsam dabei, wie er denn den Bekehrgeist ganz und gar verloren und froh ist], daß er sich selbst bei der Wahrheit erhält. Atticus fuhr mit dem Père général nachhause und bat ihn, nicht zu glauben, daß er von seiner Kirche zu weichen gedenke oder auch an ihr einige Zweifel hege, sondern es geschehe der Wahrheit zur Steuer, daß er sich in den Disputat deshalber so taliter qualiter einlasse. Der Père antwortete: daß er ihn auch aus der heiligen Schrift überführen zu können glaube, welches Attikus mit diesen Schlußworten beantwortete: es würde entweder Gottes Gnade so groß sein, daß ihn der Père bekehre oder er ihn." Die beiden Kleriker versuchten demnach, den jungen Grafen zum Anschluß an die römische Kirche zu bewegen. Er hat sich tapfer gewehrt, ohne seiner Überzeugung etwas zu vergeben. Die vorübergehende Ängstlichkeit erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß der junge Mann allein den alten und wohlerfahrenen Prälaten gegenüberstand. Zinzendorf äußerte sich später noch schriftlich gegen den Kardinal, indem er ihm „eine weitläufige Deduktion von zwanzig Quartblättern wegen der irrigen päpstlichen Religion in lateinischer Sprache" übersandte. Unter den vorhandenen Briefen Zinzendorfs findet sich der Anfang eines französischen undatierten Schreibens an den Kardinal, welches als Beilage einem ebenfalls undatierten Briefe an eine ungenannte Dame angefügt ist. Aus dem letzteren geht hervor, daß jenes Schreiben ursprünglich lateinisch abgefaßt war und erst nachträglich in das Französische übersetzt wurde. Vielleicht liegt hier der Anfang jener Deduktion vor. In dem Brief an die ungenannte Dame schreibt der Graf: „Au moins vous faudra-t-il convenir avec moi, que ma croyance, soit Luthérienne soit autrement appellée, est plus evangelique que celle qui se vante pour catholique. Voicy ma lettre. Si elle n'est pas assez convainquant n'en derogez pas plus à nostre sainte foi, moi croyez plutot que je l'ai mal défendue." An Noailles schreibt

er: Je tâcherai de ne pas confondre l'église gallicane avec celle de Rome, mais je dirai de celle ci tout ce que me pouvra servir à faire la distinction plus évidente.

A. L'église que l'on professe à Rome a quitté absolument la foi des apotres et s'en fait une nouvelle, que son souverain pontife defend rigoureusement, quoiqu'elle s'oppose véritablement au symbole des chrétiens, mais il est de son interêt, que les hommes ignorent, ce que doivent croire où non. Voyons quelques propositions de cette doctrine, et sachons . . [?] les principes contraires, si l'ancienne et véritable croyance y demeure attachée. —

B. Nostre sentiment est toujours fonde: que l'église de Jesus Christ ne se renferme point dans les temples bâtis des mains des hommes, mais qu'elle est partout, recueillée pour nostre Sauveur Jesus Christ par l'ésprit de la sainteté, qu'on la peut reconnaitre par la vérité de sa doctrine. L'on verra un Job dans l'Arabie, un Abraham dans la Chaldée, un Moyse dans les deserts au milieu des idolâtres, un Esaie et selon vostre croyance entre le reste des infideles une sainte Marie professer Jésus Christ l'espérance d'Israel. Ceque la Samaritaine entendit de sa bouche forte prophetie contre les Juifs, qui se vantaient de leur temple, devrait faire quelque impression sur l'église de Rome, qui s'enfle encore de sa catholicité, visibilité et ubiquité, pour ainsi dire.

Diese Auffassung der römischen Kirche mußte eine Verständigung mit dem Kardinal so lange unmöglich machen, bis dieser sich entschloß, mit der Papstkirche zu brechen. Davon aber war er weit entfernt. Doch war es wohl eine Folge dieser Verhandlungen, daß der Kardinal von nun an die Bekehrungsversuche aufgab, indem er „einen so guten Begriff von Attici Glauben bekam, daß er wegen der Konversion nicht weiter in ihn drang, sondern als ein Kind Gottes ihn von Herzen zu lieben versicherte".

Der Graf wäre nun gern in die Heimat zurückgekehrt, denn er war, wie er versichert, des Pariser Lebens so müde, als ob er

es mit Löffeln gegessen hätte. Der Wille der Familie hielt ihn zurück. Da erfuhr er aus den öffentlichen Blättern, daß der Kardinal auf Ausgleichsverhandlungen mit dem Papst eingegangen sei. Zinzendorf fürchtete, daß die gute Sache der Appellanten preisgegeben werden würde. Er bat den Kardinal brieflich, der erkannten Wahrheit ja nichts zu vergeben und standhaft zu bleiben. „Ich halte Sie für ein Kind Gottes", schreibt er ihm, und das ist die Qualität, die ich in Ihnen ehre. Aber Sie sind auch ein Kardinal. Wie wollte ich Ihnen eine niedrigere und wenigere Qualität wünschen."

Am folgenden Tag erwiderte ihm Noailles: „Ich habe einen so starken Fluß in den Augen, daß ich fast nicht schreiben kann: jedoch habe ich nicht unterlassen können, Ihnen, mein lieber Graf, die Versicherung zu geben, daß ich nichts von der Wahrheit nachlassen und mich nicht im geringsten accomodieren werde, bis solche völlig in Sicherheit ist." Kurz darauf war Zinzendorf als Gast in einem vornehmen Hause, wo er der Hoffnung Ausdruck gab, daß die Wahrheit durch den Kardinal siegen werde. Da kam ihm ein öffentlicher Widerruf desselben in die Hände, welchen die Herzogin von Luynes der Dame des Hauses übersandt hatte. Sofort beschloß Zinzendorf, den Verkehr mit Noailles abzubrechen; er meldete ihm den Entschluß in einem Schreiben vom 29. März 1720 [1]: „So ist es denn vorbei, Monseigneur! und der große Mut, der den Gefahren trotzte und die Feinde der Wahrheit in Erstaunen setzte, weicht einer schwachen Hoffnung auf unerlaubten Frieden! Sie unterschreiben, und somit geben Sie die Wahrheit preis!" Er kann es kaum glauben, da er die guten Absichten des Kardinals kennt. Was werden die sagen, die aus der Ferne ihn bewunderten, „wenn sie erfahren werden, daß das weiseste Buch von der Welt, welches Sie der Heerde, die Gott Ihrer Sorge anvertraut hat, so nachdrücklich empfohlen haben, verdammt wird? Aber es ist nicht mehr Zeit, also mit Ihnen zu reden. Was mich anbelangt, so habe ich zweimal die Pflichten des treuesten Dieners erfüllt und weiß nichts mehr hinzuzuthun. Auch erkenne ich mich für unfähig,

1) Büdingsche Sammlung III, 539 ff.

Sie zu belehren. Weil aber meine Augen Sie nach dieser beklagenswürdigen Unterzeichnung nicht mehr sehen werden, so will ich Ihnen hiermit auf immer Lebewohl sagen" [1]). Zinzendorf hat Wort gehalten; er hat den Kardinal nie wiedergesehen. Zunächst wurde auch der briefliche Verkehr zwischen beiden Männern nicht fortgesetzt.

Dagegen machte er jetzt die Bekanntschaft des Prämonstratensermönchs d'Albize, den er einen zweiten Tauler nennt. Dieser vermittelte ihm die Bekanntschaft der Bischöfe von Boulogne, Montpellier und Chalons. Der vertraute Verkehr mit den Appellanten hatte übrigens jenen Vergiftungsversuch zur Folge, den Spangenberg erzählt [2]). Nach seiner Abreise von Paris blieb er in brieflichem Verkehr mit d'Albize [3]) und dem Abt de la Riviers, namentlich aber mit dem Kardinal selbst. Das Schreiben desselben vom 14. Dezember 1721 [4]) ist eine verspätete Antwort auf zwei Briefe des Grafen. Noailles hält den Zinzendorfischen Ausführungen gegenüber an der römischen Auffassung der Kirche durchaus fest und sucht dieselbe aufs neue dem Grafen nahezulegen; andererseits bezeugt er ausdrücklich, daß die Differenz der Ansicht ihn in seiner freundschaftlichen Gesinnung nicht irre mache, er bittet vielmehr um Aufrechterhaltung der einmal geschlossenen Freundschaft. „Conservez moi, je vous conjure, votre précieuse amitié, que la différence de sentiments n'aille point jusqu' aux coeurs."

Zinzendorf hat mit seinen katholischen Freunden über die Geltung der römischen Kirche verhandelt. Ein Resultat wird nicht erzielt; beiderseits bleibt man auf der vorhandenen Überzeugung stehen. Zinzendorf hat seine Auffassung nie geändert. Daß noch über andere dogmatische Fragen verhandelt worden sei, läßt sich nicht nachweisen, ebenso wenig, daß von solchen Verhandlungen aus Ein-

---

1) Zinzendorf teilt seiner Großmutter in einem Brief vom 24. Juni 1720 mit, daß er auch an die appellierenden Bischöfe sonderlich den zu Boulogne geschrieben habe. Auch der Bischof von Chalons (der Bruder des Kardinals), habe ihn um seine Korrespondenz gebeten.

2) Leben Zinzendorfs, S. 137 ff.

3) Siehe Büding. Sammlg. III, 453 ff.

4) A. a. O., S. 455.

flüsse auf Zinzendorf ergangen wären. Da er in seinem späteren Leben nicht mehr auf jene Streitfrage geführt worden ist, tritt sie für ihn überhaupt in den Hintergrund. Anders steht es mit dem religiösen Verkehr mit jenen Jansenisten. Derselbe hatte für Zinzendorf die Bedeutung, ihm in der Zeit schwerer innerer Anfechtung das Gut zu gewähren, das er später unter dem Titel der mutuae fratrum consolationes so hoch gewertet hat. Es ist evangelischer, die Tröstung in innerer Not im Verkehr mit gläubigen Christen zu suchen, auch wenn sie anderer Konfession sind, als sich den weichen Gefühlen einer von der Welt sich abkehrenden, unbestimmten Sehnsucht nach der Ewigkeit (s. S. 322) zu überlassen. Mit seinen Glaubensgenossen, „die eben nicht wegen ihrer Herzenserbauung nach Paris reisen“, konnte er wenig anfangen. Was er brauchte, fand er in jenem Kreise, „wo ich mein Gemüt erbaulich occupieren und, nach meiner damaligen Idee, etwas bleibend auf die Ewigkeit mitnehmen konnte“. Als jene Männer merkten, daß er „seiner Religion von Herzen treu und über den geringsten Gedanken eines Syncretismi mit der gegenseitigen Theorie verlegen wäre“, ließen sie die Lehrfragen auf sich beruhen und vertieften sich mit ihm „in das unergründlich tiefe Meer des Leidens und Verdienstes Jesu und der dadurch erworbenen Gnade, selig und heilig zu werden“. Auf diesem Wege gewann er wieder innere Freudigkeit [1]). Später wundert er sich über die Geduld, die jene Männer damals seinen „heftigen Disputationen und Krickeleien“, seiner Bekehrsucht gegenüber bewiesen haben. Das veranlaßt ihn, der damaligen katholischen, beziehungsweise gallikanischen Kirche gegenüber zu dem Urteil: „es ist eine radicierte praktische εὐλάβεια in der katholischen Kirche, nicht so viel Libertinage und Haß gegen die Liebhaber und Anbeter Jesu, als bei manchem trockenen und regellos disputierendem Protestanten“. „Wir Protestanten führen libertatem im Munde: und es giebt unter uns in praxi wahre Gewissenshenker“ [2]).

Was er also hochschätzen gelernt hat, ist das Gut eines per-

1) Naturelle Reflexionen S. 11 ff.

2) Die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs. S. 29.

sönlichen rein religiösen Verkehrs auch unter solchen, die verschiedenen Bekenntnissen angehören, trotzdem aber die Glaubenseinheit zu finden und zu bethätigen vermögen.

Diese praktische Erfahrung hat allerdings einen unverkennbaren Einfluß auf seine Auffassung des Christentums ausgeübt. Das zeigt schon ein bald nach dem Empfang des zuletzt erwähnten Briefes verfaßtes Schreiben (Jan. 1722), in welchem er jene „schönen Worte“ nochmals erwähnt: „que la différence des sentiments n'aille point jusqu' aux coeurs“. Auch in den naturellen Reflexionen citiert er dieselben wieder [1]). Zinzendorf erkennt den Wert des „Herzenschristentums“, vermöge dessen es eine Gemeinschaft des Glaubens unter allen Christen thatsächlich giebt, auch wenn die Art der Frömmigkeit und die theoretischen Ansichten in nicht unwesentlichen Punkten auseinandergehen. Er erfaßt die schlechthinnige Allgemeinheit der wahren Kirche Christi. Zehn Jahre später schreibt er: „Mit den Katholischen familiarisierte ich mich soweit, daß ich einen besseren Begriff von den redlichen Seelen unter ihnen bekam. Von der Zeit an bemühte ich mich, das Beste in allen Religionen zu entdecken, und — wenn es möglich wäre, einzelnen Seelen das Gift ihrer Sekten zu nehmen, was die Seligkeit hindert, abzuschneiden und ihnen einen bessern Verstand von ihren Sätzen beizubringen. Denn ich wußte, daß in allerlei Volk der Herr die Seinen haben wollte“ [2]). Diese Auseinandersetzung stimmt genau mit dem überein, was Zinzendorf später über die Religionen vorgetragen hat [3]). Die Nachwirkung der Pariser Vorgänge tritt nicht darin zutage, daß er katholisiert, sondern darin, daß er eine jedem Sonderbekenntnis gegenüber freie universale Auffassung der christlichen Religion gewinnt, ohne je zu verleugnen, daß er die römische Glaubensweise prinzipiell ablehnt. Im Jahre 1736 antwortet er auf die Frage, ob Anhänger der römischen und der reformierten Kirche der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit teilhaft werden können: „Ja sie können, und wer das widerstreiten

---

1) S. 11.
2) Kurze Generalidee meiner Absichten 2c. 1732. Nr. 6.
3) Vgl. Becker, Zinzendorf 2c., S. 134 ff.

will, der muß, aufs gelindeste davon zu reden, aus seiner Heimat nicht weit gekommen sein. Daraus folgt aber nicht, daß eine Religion so gut sei als die andere; daß die Anführung in der einen so gerade sei als in der andern, am wenigsten, daß man die seine als recht erkannte gegen eine als irrig erkannte vertauschen könne" [1]).

Später (1738) stellt er fest, daß er in der katholischen Religion „alles, was Jesum liebet", hochgehalten habe, und, daß er sich unglücklich schätzen würde, von einem redlichen Katholiken für fremd angesehen zu werden, „wenn ich gleich in vielen Stücken ganz andere Prinzipia hege" [2]). Dieselben Gedanken treten auch in späteren Erklärungen über seine Stellung zu den katholischen Christen hervor [3]). Er scheidet zwischen römischer Papstreligion und katholischem Christentum; indem er sich auch von letzterem prinzipiell geschieden weiß, ist er doch bestrebt, das in demselben thatsächlich vorhandene religiöse Gut, z. B. die Verehrung des leidenden Christus, anzuerkennen, und die einzelnen, wirklich Frommen als solche persönlich zu schätzen, auch wenn er sie glaubt auf Gefahren ihrer Glaubensweise aufmerksam machen zu müssen.

Das römische Lehrsystem dagegen weist er vollständig ab und konstatiert namentlich in articulo de ecclesia einen nicht auszugleichenden Gegensatz [4]). Der schärfste Vorwurf, welchen er gegen dasselbe erhebt, ist derjenige, daß es seinen Anhängern die Gewißheit der Seligkeit unmöglich mache. In der katholischen Kirche sterben viel tausend arme Menschen, die Christum lieb haben, „aber ihre Lehre bringt mit sich, daß sie an ihrer Seligkeit zweifeln müssen" [5]). Das ist der Hauptpunkt, welcher die katholische Devotion von der Frömmigkeit Zinzendorfs trennt. Aus Rücksicht auf die mangelhafte Beschaffenheit dieses Kirchentums hält er dafür, daß der „mystische Stylus", den er für die lutherische Kirche abweist, innerhalb der katholischen am Platz sei, „da in jener es

1) Büdingsche Sammlung I, 140.
2) Büdingsche Sammlung II, 225 ff.
3) Vgl. Naturelle Reflexionen, S. 11; Gestalt des Kreuzreichs, S. 29. 30.
4) Ebenda.
5) Amerikanische Reden (1744) I, 219.

eine göttliche Weisheit sein konnte, die darunter verborgenen heiligen aber der Verfassung [der kathol. Kirche] noch unverträglichen Wahrheiten zu bedecken, damit doch einige, welche in heiliger Schrift vorerwählte Zeugen genannt werden, sich ihrer gebrauchen und sie als einen Sauerteig unter dem Scheffel mengen könnten" [1]).

Die Mystik ist das Mittel, den Gläubigen in unauffälliger Form religiöse Wahrheiten nahezubringen, welche das offizielle kirchliche System an sich ausschließt.

Vielleicht war es dieser Gedanke, der Zinzendorf schon 1722 veranlaßte, seine französischen Freunde mit der gleichzeitigen deutschen Mystik bekannt zu machen. In dem oben erwähnten Brief vom Januar 1722 teilt er mit, daß die französische Übersetzung des Arndt (Joh. Arndts 6 Bücher vom wahren Christentum) unter der Leitung eines ihm befreundeten Wittenberger Professors trefflich vonstatten gehe. Er wollte dieselbe seinem Freunde, dem Kardinal Noailles, überreichen. Dieser Gedanke scheint ursprünglich durch Zinzendorfs Tante, Henriette v. Gersdorf, angeregt worden zu sein. Sie fragte schon am 9. Februar und 18. März 1716 bei A. H. Francke brieflich an, ob nicht eine französische Übersetzung jenes mystischen Werkes zustande gebracht werden könne. Die von Zinzendorf unternommene und von Samuel de Beauval hergestellte Übersetzung [2]), in der übrigens alle gegen die katholische Kirche gerichteten Stellen fortgelassen wurden, kam 1725 zum Abschluß. Zinzendorf wagte es, dieses Werk dem Kardinal ohne vorhergegangene Anfrage zu widmen. Sein Freund Fr. v. Watteville übernahm die Überbringung desselben und meldete in einem Schreiben vom 3. September 1725 die freundliche Annahme vonseiten des Kardinals. „Er bezeugte eine ungemeine Freude und sagte, er hätte nicht geglaubt, daß der Graf Zinzendorf ihn noch so herzlich liebte, und wäre sehr darüber touchiert" [3]). Aus dem eingehenden Antwortschreiben des Kardinals vom 15. De-

1) Sonderbare Gespräche (1739). Neue Ausg. von Petersen. Jena 1850. S. 42.

2) Quatre livres du vrai christianisme par Jean Arndt. 1725. Büdingsche Samml. III, 463. Vgl. Spangenberg, Zinzendorf, S. 333 ff.

3) Bericht Wattevilles vom 8. Nov. Büdingsche Samml. III, 464 ff.

zember [1]), das einen durchaus freundschaftlichen Charakter trägt, geht indessen hervor, daß ihm die Widmung des Buches nicht genehm war; er fürchtete für seinen kirchlichen Ruf. Zinzendorf hatte sich daher getäuscht, wenn er an demselben Tage (8. Dez.) an seine Schwiegermutter schrieb, der Kardinal achte es für ein Glück, mit Ursache zu sein, daß Frankreich sich dieses herrlichen Buches zu erfreuen haben solle. Eine Erwiderung Zinzendorfs auf jenen Brief ist nicht bekannt. Sein Plan scheiterte insofern, als der Vertrieb des Werkes in Frankreich verhindert wurde; man überließ denselben einem Amsterdamer Buchhändler van Waesberge. Das Schicksal des Buches ist unbekannt. Der Briefwechsel mit dem Kardinal hörte auf, doch hat ihn Zinzendorf später aufgefordert, in der Stille Herrnhuts seine letzten Lebensjahre zu verbringen. Der Kardinal starb in Paris (1729).

Zinzendorf ließ sich durch den Mißerfolg, den er mit der versuchten Einwirkung auf den französischen Katholicismus durch das Mittel der lutherischen Mystik gehabt hatte, nicht irre machen, sondern faßte vielmehr den Gedanken, auf demselben Wege Eingang bei den deutschen Katholiken zu finden. Auf einer Reise durch Schlesien (1727) lernte er in Schweidnitz einen katholischen Geistlichen näher kennen, der mit ihm gemeinsam betete und „über etliche Lieder sehr erfreut wurde". Dies regte in Zinzendorf den Gedanken an, eine Liedersammlung unter den deutschen Katholiken zu verbreiten, welche er hauptsächlich aus Joh. Angelus heiliger Seelenlust zusammensetzte. Er gab dieselbe 1727 unter dem Titel „Christkatholisches Sing- und Betbüchlein" heraus, und widmete sie dem damaligen Prinzipalkommissar des Reichstages, einem Fürsten zu Fürstenberg. Auch in dieser Liedersammlung soll das Herzenschristentum im Zinzendorfschen Sinne zum Ausdruck kommen; sie fand thatsächlich Eingang in den katholischen Kreisen Deutschlands [2]).

Dieser Erfolg wurde schon im Herrnhuter Diarium vom 23. Februar 1729 festgestellt und zugleich berichtet, daß Zinzendorf

1) A. a. O., S. 470.
2) Spangenberg, Zinzendorf, S. 461.

daraufhin den Plan gefaßt habe, eine Einwirkung auf den gesamten Katholicismus zu versuchen, „wenn der Papst ein Privilegium dazu gäbe“. Sofort habe er ein Memorial an Benedikt XIII. entworfen, der ihm sowohl durch den Kardinal von Noailles als durch einen Priester, der, aus Benevent zurückkehrend, Zinzendorf in Herrnhut besuchte, „ungemein redlich beschrieben war“. Der Graf beabsichtigte ein neues Liederbuch herauszugeben, das er in der ganzen katholischen Kirche zu verbreiten wünschte. Der Papst sollte — das war der Zweck jenes Memorials — dieses Buch von seinen Theologen prüfen lassen, und „wenn er nichts als allgemeine Wahrheiten darin antreffen würde, solches in Ansehung der in Deutschland erhaltenen und vorgedruckten bischöflichen Approbation in lateinischer Sprache und Zensur in Rom drucken lassen“. „Weil aber der Vorsteher (Zinzendorf) mit der Titulatur nicht fertig werden konnte, indem er dieselbe nach Gewissen und doch auch unanstößig einrichten wollte, dazu aber sich gar keine Disposition im Gemüt fand, urteilte er, daß es Gottes Wille nicht sei und ließ die Sache erliegen.“

An dieser Stelle ist dem Diarium ein späterer Zusatz von Zinzendorfs Hand eingefügt, der folgendes mitteilt: „Inzwischen war ein Packet dergleichen Briefe an einen benachbarten Ort (Groß-Hennersdorf) geschickt worden, da dieses Konzept ohngefähr mit innegelegen. Bei einer an besagtem Ort angestellten Visite wurde dasselbe einer gottseligen Person (dem 24. zu Köstritz) wider Willen des Verfassers gezeigt, die unsern hiesigen Anstalten heimlich entgegen ist. Sie versprach aber, dasselbe, so bald sie es gelesen, wieder zurückzugeben, welches aber aller Vorstellung ohngeachtet, nicht eher als in einem Tage geschahe. Inzwischen ließ sie es abschreiben und erfüllte alle Gegenden, wo die hiesige Gemeine in bono odore war, damit, dergestalt, daß der Vorsteher allenthalben Lamenten und zum Teil ernstliche Verweise bekam, viele aber irre an ihm wurden, und weil die Umstände niemand bekannt waren, es endlich gar darauf hinauslief, als hätte man mit dem päpstlichen Hof ein Einverständnis. Dem Vorsteher war diese Untreue sehr bedenklich, und man beschwerte sich derorten darüber, wo dieser Tück bewiesen worden, bekam aber die Antwort: wenn man einen

frischen Jüngling die junge Saat zertreten sähe, so müsse man alle Mittel anwenden, ihn zu hindern. Man breitete diesen Brief vor dem Heilande aus, und war stille."

Dieser Zusatz ist vielleicht schon vor 1730 geschrieben, da später der Titel „Vorsteher" auf Zinzendorf in der Regel nicht mehr angewandt wurde.

Es handelt sich hierbei um eine indiskrete Handelweise, die nicht ohne Folgen blieb. Zinzendorf hörte später von Durbaum, daß Joh. Georg Walch, Professor in Jena einen Brief von ihm an den Papst hätte, welchen er „zu einigem Gebrauch aufhübe". Zinzendorf wandte sich in einem Schreiben vom 26. Dezember 1744 an Walch mit der Bitte, ihm diesen Brief, der ein „offenbares Pasquill", ein „erdichtetes Werk" sei, auszuhändigen, damit er kassiert werde. Walch ging nicht auf diesen Wunsch ein, gab aber die Versicherung, daß er keinen Gebrauch von dem Briefe machen wolle, der Gott und seinem Nächsten nachteilig wäre. Später ließ er ihn jedoch in seinem „theologischen Bedenken" durch Johann Philipp Fresenius veröffentlichen; letzterer trat für die Echtheit des Briefes ein. Derselbe ist lateinisch geschrieben; aus der sprachlichen Fassung desselben läßt sich daher kein sicherer Schluß auf Zinzendorfs Autorschaft machen. Die beigefügte deutsche Übersetzung ist nicht korrekt. Die von Zinzendorf offenbar absichtlich gewählte Anrede „alme pater" wird mit „heiliger Vater" wiedergegeben. Der Brief soll in Dresden geschrieben sein und ist vom 4. Juni 1728 datiert. Dem Herrnhuter Diarium zufolge steht aber fest, daß jener Brief, welcher dem Grafen Köstritz in die Hände fiel, schon am 23. Februar 1728 als unbrauchbar ad acta gelegt worden war; auch hielt sich Zinzendorf am 4. Juni nicht in Dresden, sondern in Herrnhut auf. Die unklaren Aussagen Zinzendorfs und Spangenbergs machen es aber doch wahrscheinlich, daß ein Abdruck des thatsächlich geschriebenen Briefes vorliegt. Zinzendorf spricht wohl einerseits von dem „imaginären" Briefe an den Papst" [1]), von einer „unrichtigen piece" [2]), anderseits er-

1) Natur. Refl., S. 69.
2) A. a. O., S. 142.

zählt er, daß das intendierte Schreiben an den Papst lediglich darum unterblieben sei, weil er mit der Titulatur nicht zustande gekommen sei [1]). Spangenberg in seiner apologetischen Erklärung, S. 14 ff. [2]) bespricht diese Angelegenheit und schreibt unter anderm: „Man machte einen Versuch und setzte einen Brief auf. Die Feder soll Ordinarius dabei mitgeführt haben: es ist aber noch nicht außer allem Streit, wessen Aufsatz der herumgehende Brief, und ob er nicht adulteriert sei.“ In seinem Leben Zinzendorfs, S. 513, sagt er, daß die Kopie, welche Köstritz gemacht habe, im Jahr 1747 gedruckt worden sei. Ob diese Kopie richtig war, oder nicht, wird nicht gesagt. Thatsache ist jedenfalls, daß der betreffende Brief nicht an den Papst abgesandt worden ist. Das entgegenkommende Verhalten Zinzendorfs in demselben bezieht sich auch nicht sowohl auf das Papsttum als solches, als auf die Persönlichkeit Benedikt XIII., der ja allgemein als ein wirklich gutgesinnter Mann anerkannt wird.

Zinzendorf hat also von vornherein darauf verzichtet, eine Verbindung mit dem Papst einzugehen; eben damit hat er auch den Versuch, auf den Katholizismus innerlich einzuwirken, vollständig aufgegeben. Als Ortsherr von Herrnhut gestattete er, daß auch Katholiken in diesem Ort wohnen könnten; sie sollen bei ihrer Religion verbleiben, und doch alles Guten genießen [3]). Er verzichtet ausdrücklich darauf, seine der evangelischen Kirche gewidmete Arbeit auch auf die römisch-katholische auszudehnen [4]). In der That hat sich Zinzendorf auch vom Jahr 1728 an in keiner Weise mehr mit der römischen Kirche befaßt; er erwähnt sie kaum je in seinen vielen Schriften und Briefen. Dagegen erinnert er sich noch in seinem höherem Alter mit Freude an jenen Verkehr mit den Pariser Klerikern, die sich gemeinschaftlich mit ihm über den Heiland und seine Wunden gefreut hätten [5]). In dieser Verehrung des leidenden

1) A. a. O., S. 114.
2) In „Darlegung richtiger Antworten“. Leipzig und Görlitz 1751.
3) Büd. Samml. II, 16.
4) Naturelle Reflexionen. Beilagen S. 24 ff.
5) Diarium 1757, Nov. 17.

Christus sieht er ein Gut auch der katholischen Kirche, weil seiner Ansicht nach hier ein Allgemeinbesitz der christlichen Kirche als solcher vorliegt. „Ist zu aller Zeit eine heilige Christenheit gewesen, so muß sie allezeit über der Lehre vom Leiden Jesu gehalten haben; es muß zu allen Zeiten eine Gesellschaft gewesen sein, die die Passion zum Grunde gelegt hat, die Martyrologie Jesu Christi, die Lehre τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, die Fesseln und die Banden und was er ausgestanden über dem, was unsere Seele verdient hat“ [1]). Unter diesem Gesichtspunkt schätzt er namentlich den heiligen Bernhard. Daß aber durch diese auch in der römischen Kirche vorhandene Christusverehrung der prinzipielle Gegensatz, der zwischen dieser und der evangelischen Kirche besteht, nicht aufgehoben wird, ist ihm vollständig klar. Den Satz: „Ich mag keinen Heiland haben, wo ich nicht auch etwas thun soll“, erklärt er „für einen solchen Gift der Lehre, den man aus der christlichen Kirche schlechterdings heraushaben muß, oder sie hört auf evangelisch zu sein. Wenn das nicht die Differenz zwischen den Protestanten und übrigen Christianern ist, so weiß ich gar nicht, warum sie voneinander geschieden sind. Das ist die differentia specifica.“ Nicht in der verschiedenen Verfassung liegt der trennende Unterschied; „sondern die wahre Differenz sollte von Rechts wegen sein die immediate Übergabe seines Seelenheils an das alleinige Verdienst der Wunden Jesu ohne einiges Zuthun der Werke. Denn in Ansehung des Respekts vor den Wunden Jesu und der Anbetung seiner ganzen heiligen Marterperson sind sie uns oft zur Beschämung; aber den Kern heiliger Schrift, den Grundpunkt mögen sie nicht recht gefaßt haben, daß wir alles aus Gnaden haben, und daß nicht die allergeringste Kleinigkeit, nicht ein kleines Maiblümchen aus dem Paradies dadurch zu gewinnen wäre, wenn man die ganze Welt dem Heiland zu Füßen legte.... In dem Punkt lasse ich sie tridentinisch reden, ich denke torgauisch. Das ist der Ikkar, darauf kommts Evangelischsein an“ [2]).

1) Diskurse über die Augsburgische Konfession 1748. S. 307.
2) A. a. O., S. 210 ff.

Damit hat Zinzendorf seine Verehrung der Person Christi von derjenigen der Katholiken trotz aller Anerkennung der letzteren scharf genug geschieden. Er denkt jedes Moment einer „Gegenleistung“ als absolut ausgeschlossen. Er bleibt evangelischer Christ, wenn sich auch in der Form seiner Christusverehrung Anklänge an katholische Redeweise finden sollten.

Das Verhalten Zinzendorfs zum römischen Katholicismus ist ein prinzipiell ablehnendes. Indessen namentlich die Art der religiösen Verehrung, welche er der Person Christi zollt, ist die Veranlassung gewesen, daß seine Glaubensweise als katholisch beurteilt worden ist. In entscheidenden Momenten seiner Lebensführung soll er den Grundsätzen nicht der evangelischen, sondern der katholischen Kirche gefolgt sein. Neuerdings hat Albrecht Ritschl in seiner „Geschichte des Pietismus“ das persönliche Handeln Zinzendorfs einer Kritik unterzogen, durch deren Resultat der evangelische Charakter des Grafen ernstlich in Frage gestellt wird.

Sowohl, wird behauptet, bei Gelegenheit seines Verzichtes auf die Verbindung mit der Gräfin Theodora von Kastell, als auch bei der späteren Feststellung des Lebensberufes verfuhr er nach katholischen Grundsätzen, bezw. nach denjenigen der Philadelphener, die aber ebenfalls katholischen Ursprungs sind.

Indem Zinzendorf jene Verzichtleistung zugunsten seines Freundes, des Grafen Heinrich XXIX. Reuß vollzog, ließ er sich dabei durch verschiedene Rücksichten leiten, hauptsächlich aber durch den Gedanken, „daß er des Heilands nicht wert sei, wenn er ihm nicht gerade das Liebste opferte“. „Soweit Zinzendorf den Dienst des Heilandes als die Aufgabe und den Inhalt seines Lebens dachte, verhält sich die Verbindung mit dieser Dame dagegen ebenso gleichgültig wie die Trennung von ihr. War also seine Liebe zu ihr wirklich so stark, daß er ein Stück seines Herzens zu verlieren meinte, indem er sie aufgab, so hat sein Verzicht nur den Sinn, daß der Dienst des Heilandes die Übung der allgemeinen formalen Selbstverleugnung auferlege.“ Diese Meinung ist ein Spezialfall des quietistischen Grundsatzes, daß die Verneinung des eigenen Willens die Erfüllung durch den göttlichen Willen verbürge. Wenn Gott und Welt im Verhältnis zum Menschen sich so ausschließend

verhalten, so ist der Verzicht auf alle weltlichen Güter durch die Ergebung an Gott geboten, und jede Verzichtleistung ist ein Dienst gegen den Heiland [1]).

Dieser Deduktion gegenüber ist festzustellen, daß der vorliegende Fall nicht dazu geeignet war, als ein Akt spezifischer Selbstverleugnung im oben angegebenen Sinne aufgefaßt zu werden, denn weder war Zinzendorf schon mit der genannten Dame verlobt, noch war Aussicht für ihn vorhanden, zu einer Verbindung mit ihr zu gelangen, da sie weit davon entfernt war, dem Grafen ihre Hand zu gewähren [2]). Einem Gute gegenüber, das man weder besitzt, noch auch je besitzen wird, ist eine derartige Verzichtleistung nicht möglich. Dem Grafen war die Aufgabe gestellt, einen Wunsch aufzugeben, von dessen Nichterfüllbarkeit er sich überzeugen mußte. Das Bedeutsame liegt darin, daß er sich durch diese unliebsame Erfahrung nicht gegen die Personen einnehmen ließ, die ihm hindernd entgegentraten, sondern sich sofort ihnen dienstfertig zeigte, indem er selbst die Vermittlung ihrer Verbindung in die Hand nahm. Er hat das gethan „im Vertrauen auf Gott und aus herzlicher Bruderliebe" zu seinem Freund, dem Grafen Heinrich XXIX [3]). Seiner späteren Gemahlin, der Gräfin Erdmut, schrieb er [4]), daß es „seinem alten Adam doch etwas sauer geworden" sei, seine „Cousine auf ewig zu quittieren, es wird aber der himmlische Vater auch für mich sein bedürftiges Kind, der auch ich mich in Dero Gebet empfehle, weiter sorgen, und mir, wenn es nötig ist, wieder etwas Gutes bescheren". Den Gedanken, als ob er „etwas Seltsames und Lobenswürdiges gethan", weist er ab. „Ich weiß nichts anderes, als daß es Gottes Wille so gewesen. Den ehre ich in Gelassenheit, und lasse mir's gern sauer werden, wenn dessen allerhöchster Liebeswille nur seinen Endzweck erreicht" [5]). Nachdem das in Rede stehende Verlöbnis zustande gekommen war, bekennt er

1) Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus. 3. Bd. 2. Abteilung. Bonn 1886. S. 206.

2) Vgl. ihre Erklärung bei Spangenberg, Zinzendorf, S. 165 ff.

3) Brief an die Gräfin Benigna Reuß vom 20. Febr. 1721.

4) 5. März 1721.

5) Brief an die Mutter Heinrichs XXIX. vom 6. März 1721.

allerdings: „Vierzehn Tage lang habe ich einen harten Kampf deswegen ausgestanden, und bin wohl mehr unempfindlich als ungerührt gewesen“, fährt aber sogleich fort: „Davon hat mein lieber Bruder [Heinrich XXIX.] nichts erfahren, bis Gott sein Herz völlig gelenkt hat. Nun ist auch meins beruhigt 2c.“ [1]).

Zinzendorf erkennt in dieser Angelegenheit eine eigentümliche Fügung Gottes; er beugt sich unter dieselbe und empfiehlt dem Vater im Himmel die weitere Leitung seiner Lebensschicksale. Auf die seinerseits vollzogene Verzichtleistung als solche legt er kein Gewicht. Der Beweggrund liegt ausschließlich in seiner Freundschaft für den Grafen Reuß. Warum Gott diese Führung über ihn verhängt habe, bekennt er zunächst nicht zu wissen [2]). Bald aber versucht er, diese Lebenserfahrung zu deuten. Jene Jugendliebe erklärt er für eine „Naturliebe“ ohne tieferen Wert. Er aber sei der Selbsttäuschung anheimgefallen, es handele sich um eine „Seelenliebe“, welche die Rettung der betreffenden Dame aus den Eitelkeiten und Gefahren, die ihrem Stande eigentümlich sind, aus der „Welt“, bezweckte. Den ernstlichen Wünschen seines Freundes gegenüber wurde ihm klar, daß an dieser schlechtverhüllten Naturliebe nichts gelegen sei [3]). Es handelt sich also nicht um formale Selbstverleugnung, sondern um einen notwendigen ethischen Akt der Selbsterhaltung. Jene Liebe war in sich nicht wertvoll genug, um als Grundlage der Eheschließung zu dienen, darum mußte sie erst zu einem guten Werk im pietistischen Sinne gestempelt werden. Aus diesem Selbstbetrug sah sich der Graf nun durch die göttliche Leitung in jener Angelegenheit errettet. Daß er im übrigen über die Eheschließung nicht mönchisch dachte, geht daraus hervor, daß er die freigewählte Ehelosigkeit für gefährlich hielt, „der geistlichen Höhe wegen, die er bei fast allen gefunden, die aus eigenem Trieb die Ehe meiden“. Solchen „geistlichen Hochmut“ erklärt er für den schlimmsten Feind. In diesem Punkt ist jedenfalls sein sittliches Urteil nicht von dem Einfluß abhängig, den sein Verkehr mit den

---

1) An dieselbe 13. März 1721.

2) Rechtfertigung gegen eine hochstehende Person über sein Leben bis 1721.

3) Aufrichtige Anzeige u. s. w. 1709—1721. Brief an Mag. Zimmermann in Jena vom 29. Mai 1728.

Klerikern und Mönchen in Paris angeblich gehabt hat. — Die Feststellung der Lebensaufgabe soll ebenfalls nach katholischem Grundsatz erfolgt sein[1]).

Zinzendorf hielt es nämlich „für seinen ordentlichen Beruf, dem Herrn Jesu Seelen zu gewinnen und im geistlichen Reich desselben zu arbeiten, und das andere (das Staatsamt) für eine „Nebensache[2]) und Geduldübung". „Die Verschrobenheit dieses Standpunkts ist für jeden durchsichtig, welcher als Protestant weiß, daß man seinen Dienst gegen Gott in seinem bürgerlichen oder amtlichen Beruf zu leisten hat, und nach der Lage der Verhältnisse urteilt, daß der Beruf des Grafen in den Pflichten seines Amtes bestand, nicht aber in seinem Trieb, für den Heiland Seelen zu gewinnen, nachgewiesen ist." Zinzendorf folgt auch hier wieder einem katholischen Grundsatz, „denn in der römischen Kirche wird die Liebe des Menschen gegen Gott an Wert über dessen Liebe gegen sich selbst, und diese über die gegen den Nächsten gestellt. Daraus folgt, daß man mehr zum Dienst gegen Gott in der Erfüllung der kirchlichen Gebote wie in freiwilligen Leistungen der zärtlichen Kontemplation des Heilandes verpflichtet ist, als zu dem thätigen Leben in der Welt und den Obliegenheiten eines weltlichen Amts". „Die Stetigkeit und Unveränderlichkeit seiner Ansicht auf diesem Punkt hat also direkt die Bedeutung, daß er in der Feststellung seiner Lebensaufgabe von dem katholischen Grundsatz nicht abgewichen ist."

Schon im 9. Lebensjahr hatte Zinzendorf den bestimmten Wunsch, Theolog zu werden; die Familie nötigte ihn indessen aus Standesrücksichten, die Rechtswissenschaft zu studieren. Während seines Universitätsaufenthaltes in Wittenberg beschäftigte er sich vorzugsweise mit theologischen Gegenständen und am Schluß desselben erklärte er der Familie (Febr. 1719), er sei fest entschlossen, Theolog zu werden. Damit bezeichnet er den Lebensberuf, den er wählt. Von Paris aus erklärt er seiner Mutter[3]), sich nicht mit Juris-

1) Ritschl a. a. O., S. 207 ff.

2) Im Original des Briefes steht nicht „Nebensache", sondern „Zugabe", wodurch der Sinn der Erklärung verändert erscheint.

3) Brief vom 12. April 1720.

prudenz befassen, sondern sich in der Theologie festsetzen zu wollen. Indessen die Möglichkeit eines schulmäßigen theologischen Studiums wurde ihm nicht gewährt, man nötigte ihn, auf den Beruf, den er sich auf Grund seiner Lebensführung gewählt hatte, zu verzichten, und im Oktober 1721 ein Staatsamt in Dresden zu übernehmen. Er gehorchte, nachdem er noch einmal der Familie erklärt hatte [1]), er habe bei sich „lebenslang einen größeren Trieb gefunden, Christo Seelen zuzuführen, als einen obgleich noch so gut scheinenden weltlichen Beruf anzunehmen". Wenn er ganz frei wählen könne, würde er „das studium theologicum öffentlich ergreifen, damit er ja rechte Gelegenheit hätte, sein eigentliches Pfund anzuwenden".

Die Erwägungen, welche der junge Graf in dem hier angeführt Briefe anstellt, beweisen, daß er nicht nur in rechtlicher, sondern auch in sittlicher Beziehung mündig ist. Wenn er dem juristischen Beruf, für welchen er sich nicht bestimmt und veranlagt fühlt, den Trieb entgegensetzt, „Christo Seelen zuzuführen", so bedeutet das nicht eine christliche Privatleistung ohne bestimmten amtlichen Beruf, sondern, wie der Schluß des Briefes zeigt, handelt es sich dabei um die Wahl des theologischen Berufes, zu welchem er auf dem geforderten öffentlichen Wege gelangen will. Er entscheidet sich also für das geistliche Amt. Als er schließlich gezwungen wurde, das Staatsamt in Dresden zu übernehmen, nannte er seine juristische Thätigkeit „den Beruf des Gehorsams" und zweifelte nicht, daß Gott, der ihn wider seinen Willen nach Dresden führe, ihn auch dort segnen werde. Daher gehe er mit Freudigkeit hin und werde sich der Sache so ernstlich und munter annehmen, als er ihr vorher aus wichtigen und vor Gott wohl geprüften Absichten widerstanden habe. Anderseits bleibt er aber dabei stehen, nach seiner geringen Einsicht in die Ökonomie Gottes könne er anders nicht schließen, als daß es in der That wahr sei,

1) Brief vom August oder September 1721, ein Auszug in der Einleitung der Schrift „Gestalt des Kreuzreichs".

daß Gott ihn zu einem Werkzeug und Mitarbeiter in seiner philadelphischen Gemeine ersehen habe [1]).

Seine auf die Berufswahl bezüglichen Erörterungen schließen mit der Erklärung ab: „Darin, sehe ich wohl, ist eine Differenz, daß ich die Seelen dem Herrn Jesu zu gewinnen und im geistlichen Reich desselben zu arbeiten, für meinen ordentlichen Beruf halte, und das andere nur vor eine Zugabe und Geduldübung" [2]). Diese Differenz schwand erst, nachdem er, nicht mehr durch Familienrücksichten gebunden, den Staatsdienst verlassen hatte, und (1734) in den Kirchendienst thatsächlich eingetreten war.

Es handelte sich dabei nicht um einen Akt diplomatischer Berechnung, sondern um die offizielle Ergreifung des lang vergeblich erstrebten Berufes.

Zinzendorf weiß, daß man seinen „Dienst gegen Gott in seinem bürgerlichen oder amtlichen Beruf zu leisten hat", darum wählt er den Beruf des Theologen. Die eigentümliche Stellung, zu welcher er gelangte, beruht nicht auf der Anwendung katholischer Grundsätze, sondern darauf, daß er den besonderen Beruf des Theologen, direkt für das Reich Gottes zu arbeiten, dennoch festhielt, obwohl die Familie ihn daran verhinderte, den Weg, der in der Regel zu dieser Berufsstellung führt, zu betreten. Ob er dazu ein Recht hatte, daß ist die entscheidende Frage. Jedenfalls ist die „Stetigkeit und Unveränderlichkeit seiner Ansicht auf diesem Punkt" ein Beweis dafür, daß sich in einem sittlich mündigen Menschen die persönliche religiös begründete Überzeugung gerade hinsichtlich der Berufswahl nicht durch wenn auch wohlgemeinte Abmachungen anderer bewältigen läßt. Überdies wird man einem Genie nie die Wege vorschreiben können, welche es in der Geschichte zu gehen hat.

Neu und wertvoll ist die Vergleichung Zinzendorfs mit den Philadelphenern [3]). Er redet in der That auch von Philadelphia und setzt dasselbe sowohl Sardes als Laodicäa entgegen, indem er

1) Brief vom Oktober 1721, auszugsweis in der Einleitung zu der Schrift: Gestalt des Kreuzreichs, vgl. Gedichte 1766, S. 38.

2) Brief vom 12. Juni 1722, vgl. Note 2 auf Seite 344.

3) Ritschl a. a. O. II, 3, S. 210 ff.

in der Weise jener Richtung in den genannten Gemeinen Typen der gegenwärtigen kirchlichen Zustände sieht. Auch Zinzendorf verfolgt allerdings die Aufgabe einer Sammlung der wahrhaft Gläubigen in der Gegenwart. Indessen gestaltet sich seine Auffassung nicht nur prinzipiell abweichend von derjenigen der Philadelphener, sondern direkt gegensätzlich. Für jene ist Philadelphia der sich erst bilden sollende unsichtbare Bund derer, welche nicht dem geschichtlichen Christus, sondern vielmehr dem „inneren Licht“ dienen und auf Grund von dessen Erleuchtung die Liebe in einzelnen guten Werken üben. Gegen die weltliche Obrigkeit sowie gegen die vorhandenen Kirchen verhalten sie sich gleichgültig, lassen dieselben absichtlich verfallen und halten eine gesunde Kirchen- und Gemeindebildung überhaupt nicht für möglich, indem sie den baldigen Anbruch der Parusie erwarten. Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung hat für sie keine zentrale Bedeutung; der Unterschied der Konfessionen erscheint gleichgültig.

Zinzendorf versteht unter Philadelphia etwas schon Vorhandenes, nämlich die unsichtbare Gemeinschaft aller derer, die an der Thatsache der Versöhnung festhalten, in einer Zeit, da diese entwertet wird. Im Unterschied von Sardes und Laodicäa, welche dieses Gut in verschiedener Weise preis gegeben, ist das Auszeichnende von Philadelphia der Glaube an den geschichtlichen Heiland als den Versöhner und Erlöser der Welt [1]). Die in dieser Richtung Gläubigen will er nun allerdings durch seine Gemeinbildung in einen festeren Zusammenhang untereinander bringen. Dabei fordert er aber von ihnen die Aufrechterhaltung der vorhandenen Kirchen; sein Plan soll der inneren Belebung derselben dienen. Eine apokalyptische Stimmung beeinflußt ihn dabei nicht. Während er einerseits Philadelphia mit der unter seiner Mitwirkung entstehenden Brüdergemeine in Zusammenhang setzt, läßt er anderseits die Meinung durchblicken, daß dieser nur eine begrenzte zeitliche Dauer bevorstehe. Er rechnet nicht damit, daß sie beim Eintritt der Parusie noch vorhanden sein werde.

1) Vgl. Gedichte 1735, S. 50 ff. Amerikanische Reden 1744, II, 187. Zeister-Reden 1746, S. 108. 438. Die betreffenden Reden sind im Zusammenhang zu beachten.

Zinzendorf steht demnach im gegensätzlichen Verhältnis zu den Philadelphenern.

Von größter Bedeutung ist, daß der außerordentlich scharfsinnige lutherische Beurteiler Zinzendorfs die Art der Frömmigkeit des Mannes für wesentlich katholisch erklärt, indem er allerdings gleichzeitig eine spätere entschiedene Umwandlung derselben in der Richtung auf das lutherische Bekenntnis hin behauptet.

Die Frömmigkeit des Grafen ist schon von seiner frühesten Kindheit an auf die Liebe zu Jesus als Bruder, d. h. auf die katholische Devotion gestimmt [1]). Die Verehrung der Liebe Christi in der Leidenserscheinung, die höher gestellt wird als alle Verdienste, und die Pflege der zärtlichen Gegenliebe zu ihm ist der mönchischen Frömmigkeit des Mittelalters eigentümlich. Diese Form der Frömmigkeit sieht Zinzendorf als den echten Ausdruck des evangelischen Glaubens an die Rechtfertigung an; in dieser Form ist er heimisch. Da er dieselbe auch bei Katholiken fand, drängte sich ihm auf diesem Punkt die Identität der katholischen Lehre mit dem lutherischen Lehrbegriff auf [2]). Später legt er Wert auf die Straffatisfaktion Christi und verrät dadurch eine erhebliche Veränderung seiner Anschauungsweise. „In dem Schema der erlösenden Liebe Christi und der dankbaren thätigen Gegenliebe, welches die ursprüngliche Frömmigkeit Zinzendorfs umfaßte, ist die Annahme des Strafwertes der Leiden Christi entweder ausgeschlossen oder völlig gleichgültig. Wenn ihm nun doch der Gedanke von Christi Tod als *Λύτρον* verpflichtend erschien und er denselben allmählich nicht mehr mit dem Teufel, sondern mit Gottes Gerechtigkeit in Verbindung setzen lernte, so gewann er dadurch ein Verständnis der allgemeinen Versöhnung, welches der protestantischen Auffassung mehr entsprach und Folgerungen nach sich zog, welche sich mit der katholischen Form nicht völlig deckten." An sich kann der Theolog auch ohne Anerkennung der Straffatisfaktion zu der Überordnung der aus der Liebe Gottes abgeleiteten Versöhnung über den Glauben gelangen und zwar so unbedingt, daß kein An-

---

1) Ritschl a. a. O.. III, 2. S. 201.
2) A. a. O., S. 212 ff., vgl. S. 217.

laß zur Gleichstellung der Gegenliebe der Versöhnten mit der Liebeserweisung Christi vorliegt. Zinzendorf hat dagegen den Weg zur Auffassung des Übergewichts der Versöhnung über die Gläubigen durch seine Betonung des *λύτρον* Christi gefunden, und das Versöhnopfer Christi in dem allgemeinen Sinn, daß man in den Wunden Christi die Gnadenwahl anschaue, zu dem hauptsächlichen Lehrpunkt seiner Gemeinde gemacht. „Deshalb hat er auf die Erregung des Mitleids durch das Leiden Christi, dieses Motiv der katholischen Devotion, kein vorherrschendes Gewicht gelegt. Jedoch setzt er etwas Ähnliches an die Stelle, indem er durch die Beschäftigung der Einbildungskraft mit den einzelnen Zügen der Leidensgestalt, Blut, Wunden, Todesschweiß eine Herzenskonnexion der einzelnen mit dem Heilande unter den Merkmalen der Zärtlichkeit und Verliebtheit hervorzurufen beabsichtigt."

Unter dieser Bedingung also leitet er noch dazu an, daß der Gläubige sich dem Heilande in Liebe und Gegenliebe gleichstellt. Diese Verwendung des Leidensbildes Christi wäre für Zinzendorf nicht möglich gewesen, wenn er den Rückgang auf die evangelische Auffassung der Versöhnung im vollen Sinne gefunden hätte. Die Nachwirkung der katholischen Methode auf ihn wird jedoch schon dadurch klar gemacht, daß er noch 1748 die katholische und die evangelische Deutung des Leidens Christi in eins rechnet. Inbezug darauf wird auf Zinzendorfs Diskurse über die augsburgische Konfession (1748) S. 154 verwiesen [1]).

Dieser Darstellung zufolge liegt das Katholische in Zinzendorfs Frömmigkeit nicht sowohl darin, daß er auf das Verhältnis Christi zu den Gläubigen und dieser zu ihm den Gedanken der Liebe und Gegenliebe anwendet, sondern vielmehr darin, daß er dieses Verhältnis der Liebe als ein solches der Leistung und Gegenleistung zwischen zwei einander koordinierten Größen auffaßt. Zinzendorf soll, obwohl er um 1734 diese Auffassung prinzipiell aufgab, dieselbe thatsächlich dennoch festgehalten haben, indem er die Forde-

1) Die betreffende Stelle findet sich in den Diskursen S. 211. Vgl. die Berichtigung bei Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. A. I, 594.

rung des Umgangs mit Jesu nach wie vor stellte. Demnach wäre er also doch nicht zum vollen evangelischen Verständnis der Versöhnung durchgedrungen.

Daß der Graf in seinen Kinderjahren das Verhältnis zu Christus in der Weise der Gleichstellung mit diesem hatte, ist richtig. Doch kann dieser Umstand nicht wohl auf katholische Einflüsse zurückgeführt werden, da solche in seiner Umgebung nicht nachweisbar sind. Seine Religion zum Heiland hat er von seiner Mutter als Erbstück seines Vaters erhalten, der ein Spenerianer war. Seine Tante, die Freiin Henriette von Gersdorf, ist eine Anhängerin Frankes und verrät jedenfalls in ihrem Briefwechsel keine katholische Stimmung. Die betreffende Erscheinung läßt sich wohl allein aus der eigentümlichen Lage des verwaisten und geschwisterlosen Knaben erklären. Er sah in seinem Heiland seinen Spielgenossen, den guten Kameraden, an den er Briefe schrieb, seinen Bruder. Dies kann in jeder gut evangelischen Familie sich wiederholen, so lange noch die Weihnachtsandacht auf das Christkind gelenkt wird, im Sinne etwa des Gerhardschen Liedes: „Ich steh' an deiner Krippe hier“ u. s. w.

Übrigens hat sich bei Zinzendorf diese spielende Auffassung einer heiligen Sache bald verloren; er lernt schon als Kind in Christus seinen Herrn erkennen, dem er sich zum Dienst verpflichtet weiß. Damit hängt der allmählich auftauchende Wunsch, Theolog zu werden, zusammen. In seinem 13. Lebensjahre hat er gelernt, sich als Sünder dem unterzuordnen, der die Strafe der Sünde trug. „Ich Sünder sollte einst den Frevel büßen, den wider deinen Wink und das Gewissen der ersten Eltern Ungehorsam übte und dich betrübte. Ach aber hoch verdienter Seelenretter, es trafen dich die angeflammten Wetter, die sich an unseren frevelhaften Thaten entzündet hatten“ [1]).

Demnach ist also schon hier an Stelle „der katholischen Gegenseitigkeit zwischen der erlösenden Liebe Christi und der Gegenliebe des Erlösten“ „die Überordnung des Heilandes über den seine Schuld und Strafwürdigkeit erkennenden Gläubigen“ getreten.

1) Zinzendorfs Gedichte 1735, S. 1 (aus dem Jahr 1713).

Einer weitergehenden Prüfung dieses entscheidenden Verhältnisses wird dadurch ein Hindernis bereitet, daß in dem angeführten Werk Ritschls keine direkten Belege für die behauptete Mißdeutung der Rechtfertigungslehre durch Zinzendorf gegeben werden. Daß er beständig von der Liebe des Erlösers und von der notwendigen Gegenliebe der Erlösten redet, ist bekannt; aber wo verbindet er mit diesem Gedanken den anderen, einer Gleichstellung der Erlösten mit dem Erlöser? Derselbe soll offenbar darin zum Ausdruck kommen, daß er zwar auf „die Erregung des Mitleids mit Christi Leiden, welches die eigentliche katholische Farbe der Devotion gegen den Heiland ausmacht“ keinen besonderen Wert legt, aber an Stelle derselben die Aufgabe des zärtlichen Umgangs mit dem Heiland setzt, die sich von der katholischen Devotion nicht wesentlich, sondern nur durch eine veränderte Farbe unterscheidet.

Das spezifisch Katholische wäre demnach darin zu finden, daß er „durch Beschäftigung der Einbildungskraft mit den einzelnen Zügen der Leidensgestalt eine Herzenskonnexion des Einzelnen mit dem Heiland unter den Merkmalen der Zärtlichkeit und Verliebtheit hervorzurufen beabsichtigt“.

Daß Zinzendorf dies gethan hat, ist zweifellos, und ebenso zweifellos ist, daß diese Anschauungsweise zuerst innerhalb des mittelalterlichen Katholicismus hervorgetreten ist. Die Zeit Abälards und Bernhards von Clairvaux ist insofern eine epochemachende, als sie das Erwachen eines der römischen Kirche gegenüber selbständigen geistigen Lebens in den abendländischen Völkern bekundet. Die Thätigkeit des Verstandes sowohl als die Bewegungen des Gemüts und Gefühls machen sich energisch in ungewohnten Formen geltend. Mit dem Entstehen einer neuen intellektuellen Bildung verbinden sich im Kreis der Troubadours und Minnesänger die romantischen Ideale der heldenhaften Ritterlichkeit und der Frauenliebe. Beides wirkt auf die Auffassung und Behandlung des kirchlichen Christentums ein. Abälard vertritt für seine Person das Ideal weltlicher Romantik, überträgt aber auf das kirchliche Gebiet die rationale Auffassung der Dinge und schafft eine neue Theologie. Bernhard von Clairvaux unterdrückt als oblatus die weltliche Stimmung aber nicht ohne die neue Gefühls-

weise auf den kirchlichen Glauben anzuwenden, indem er eine ihr entsprechende also gefühlsmäßige Auffassung des Christentums geltend macht. Jener arbeitet mit den Mitteln des neu befruchteten philosophischen Denkens, dieser entnimmt seine Vorstellungen dem Gebiete menschlichen Heldentums und menschlicher Liebe, denen er unter Verwendung der Ausdrücke des hohen Liedes eine kirchliche Färbung giebt. So wenig nun die rationale Betrachtungsweise an sich als spezifisch katholisch beurteilt werden kann, ebenso wenig kann das bei derjenigen, welche sich nach Maßgabe des Gefühlsbedürfnisses äußert, der Fall sein. In beiden Fällen macht sich vielmehr eine Durchbrechung der offiziell römisch-kirchlichen Auffassung geltend.

In demselben Maße als eine rationale Behandlung des Christentums die philosophischen Darstellungsmittel nicht entbehren kann, wird auch anderseits jene Betrachtungsweise, welche mit den Mitteln des Gefühls und der Phantasie arbeitet, nie aufhören, ihre Vorstellungen aus denjenigen Lebensgebieten zu entnehmen, in welchen Gefühle eine hervorragende Rolle spielen. Die so gewählten Ausdrücke, wie Bruder, Freund, Bräutigam u. s. w. werden immer ein gewisses Maß der Koordination ausdrücken; das liegt in der Natur der Sache, und begründet an sich noch keine Verirrung. Wie weit der Gläubige in der Wahl seiner Ausdrücke gehen darf, darüber wird er an der Hand der h. Schrift nicht nur kraft seines ästhetischen Geschmacks, sondern vor allem kraft seines sittlichen Ernstes zu entscheiden haben. Auch im Verkehr mit Gott stellt sich der Gläubige ihm als ein Du dem andern gegenüber. Nicht die formale Gleichstellung ist das entscheidende, sondern die in solcher Form sich äußernde Gesinnung.

Die neue Gefühlsrichtung stellte die Person des geschichtlichen Heilandes und zwar speziell des leidenden in den Vordergrund, welche für das abendländische Christentum schon vorlängst eine größere Bedeutung erlangt hatte, als das im christlichen Morgenland der Fall war.

Mystisch kann dieses Verhalten an und für sich nicht genannt werden. Der Mystiker erstrebt mit grundsätzlicher Übergehung der geschichtlich gegebenen Mittel eine unmittelbare Schauung Gottes.

Hier wird eine von starken Gefühlen begleitete Reflexion verlangt, welche sich auf den in der Geschichte leidenden Christus richtet. Dies ist im Verhältnis zur Mystik etwas anderes und Neues. Mystisch wird dieses Verhalten erst dadurch, daß die Betrachtung des leidenden Christus als die scala gewertet wird, auf welcher der Gläubige zur visio divinae essentiae als dem eigentlichen Ziele aufsteigt. Das bleibt in der That die eigentümliche Richtung der mittelalterlichen Mystik bis auf Thomas a Kempis.

Die Betrachtung Christi ist, so gefaßt, eine Vorstufe, die der Natur der Sache nach noch überwunden werden muß zugunsten eines vollkommneren Verhaltens. Auf dieser Grundlage kann sich allerdings der Gedanke einer Gleichstellung von Leistung und Gegenleistung ansiedeln.

Im 17. Jahrhundert geht abermals eine tiefgreifende Bewegung durch die Völker des Abendlandes. Unter dem Eindruck der Zerrüttung aller sittlichen Lebensverhältnisse, welche die Religionskriege zur Folge hatten, tritt der symbolisch fixierten Auffassung des Christentums fast allenthalben wieder eine teils rationale teils gefühlsmäßige zur Seite. Einerseits verlangt man die Vernunftreligion, anderseits übt man einen an das Sentimentale streifenden Jesus-Kultus. Auf beiden Seiten ist das Vorgehen ein maßloseres als früher. Der Tendenz auf vollständige kritische Auflösung des positiven Christentums entspricht ein bis zur höchsten Leidenschaftlichkeit gesteigerter Liebesverkehr mit Jesus. Die Form ist um so rücksichtsloser, je weniger fein die ästhetischen Begriffe jener sittlich verwilderten Zeit waren. Das zeigt schon ein kurzer Blick in die Lieder- und Romandichtung derselben. So konnte jener Jesus-Kultus tändelnde widerwärtige ja ekelhafte Formen annehmen.

Katholisierend ist die in Rede stehende Erscheinung an und für sich nicht. Sie hat vielmehr ihren Grund in historischen und psychologischen Vorgängen, welche mit der konfessionellen Zugehörigkeit zunächst nichts zu thun haben. Unter dem schweren Druck der Zeit erwacht die religiöse Naturanlage des in kirchlicher Hinsicht wenig erzogenen Volkes in weiten Kreisen und macht sich energisch geltend. Die so Erregten nehmen, was sie brauchen, wo sie es

in der Bibel finden, sei es in den Bildern des Hohenliedes oder in den Schauungen der Apokalypse. Beides wird je nach Naturart und Bildungsgrad mehr oder weniger sinnlich und verworren verarbeitet. Katholisierend wird jene Erscheinung erst da, wo man den Boden der evangelischen Rechtfertigungslehre verläßt. Der tiefere Grund dieser Bewegung lag in dem Mangel an kräftigen sittlichen Impulsen innerhalb eines Volkes, das, in ungesunden sozialen Verhältnissen lebend, einer kraftvollen politischen Entwickelung entbehrte.

Zinzendorf ist ein Kind dieser Zeit und hat ihr, indem er dem Volke helfen wollte, seinen Tribut zahlen müssen. Wenn er die Herzenskonnexion mit dem Heilande vertritt und sich diesen in seiner Leidensgestalt vergegenwärtigt, so handelt es sich dabei um eine Form der Christusgemeinschaft, die an sich kein Abweichen von der Richtung der evangelischen Lehre bedeutet. Wenn er dabei „die Merkmale der Zärtlichkeit und Verliebtheit anwendet", so ist das aus der übermächtigen religiösen Gefühlsbewegung zu erklären, welcher er nicht immer ein ebenbürtiges Maß sittlicher Selbstzucht und intellektueller Klarheit gegenüber zu stellen vermochte. Als religiöses Genie steht er in einer Zeit, deren öffentliches Leben sittlich kräftigende und erhebende Momente kaum aufzuweisen vermag.

In der gerügten Verkehrsweise liegt allerdings eine unbefugte Gleichstellung des Erlösers mit dem Sünder bleibenden Erlösten vor, in dem der erstere in das Gebiet des spezifisch sinnlichen Lebens herabgezogen wird. Demnach muß eine Verirrung der gefühlsmäßigen Glaubensweise konstatiert werden. Indessen kann man auch jetzt noch nicht von katholischer Frömmigkeit reden. Dies würde erst dann berechtigt sein, wenn Zinzendorf in jenem Liebesverhalten die gleichwertige Leistung sähe, welche der Gabe, die Christus in seinem Opfertode der Gemeine verlieh, entspricht, wenn er in dem Wahne lebte, dies sei der Sinn der evangelischen Rechtfertigungslehre. Aus der Erörterung in den Diskursen von 1748 Seite 211 (s. oben S. 349) ergiebt sich dieses Resultat nicht. Dieselbe bewegt sich vielmehr in dem bekannten Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit.

Die Unklarheiten, welche sich bei Zinzendorf vor 1732 inbezug auf die Rechtfertigungslehre finden, erklären sich aus seiner schwankenden Stellung zur halliſchen Lehre vom Bußkampf.

Es erscheint geschichtlich nicht richtig, wenn der Graf als Erneuerer der bernhardinischen oder franziskanischen Mystik aufgefaßt wird. Gemeinsam hat er mit den genannten Erscheinungen die gefühlsmäßige Verehrung der Person des Heilands, aber er hat derselben gerade das mystische Element vollständig abgestreift und sie dadurch für das evangelische Volk brauchbar gemacht. Er lehrt die Christen, in der Person des Heilandes das volle Genüge zu finden, da in ihm allein Gott wirklich ergriffen werden kann. Durch seine Verkündigung ist dieser Christus vielen im Volke zum unveräußerlichen Eigentum ihres inneren Lebens geworden; das hat sie gegen die zerstörenden Einwirkungen der Aufklärungsepoche sicher gestellt. Man wird den christlichen Glauben der Volksmasse immer nur dadurch erhalten können, daß man die Person Christi den Gemeinden zum Gemütseigentum macht; dann kann er eine Macht im Volksleben werden.

Mag die hier verhandelte Frage so oder anders entschieden werden, jedenfalls ist sie von Bedeutung. Zinzendorfs Frömmigkeit hat einen nachhaltigen Einfluß nicht nur auf das Gebiet der schweizerischen reformierten Kirche, sondern auch auf hervorragende Männer und Kreise des deutschen Luthertums gehabt. Ist diese Frömmigkeit wesentlich katholisch, so hat Rom einen Sieg von nicht unerheblichem Werte zu verzeichnen. Es läge hier eine innere Gegenreformation vor, welche die äußere an Bedeutung überträfe. Zu einem derartigen Zugeständnis wird sich die protestantische Geschichtschreibung doch wohl nur dann entschließen können, wenn zwingende historische Gründe dazu nötigen.

(Geschrieben im März 1890.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Korrespondenz der Päpste mit den Sultanen und Mongolenchanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge.

Von

Reinhold Röhricht.

Die Beziehungen zwischen Morgen- und Abendland, welche das Christentum neu und fester als je zuvor knüpfte, sind auch in der Zeit, wo der politische und religiöse Gegensatz schärfer sich ausprägte, und jeder der beiden Teile der alten Welt seine eigenen Bahnen fand, ja schließlich dem anderen feindlich gegenübertrat, immer lebhaft geblieben, und es ist ebenso erstaunlich wie rührend zu beobachten, mit welchem Eifer die Christen seit der frühesten Zeit des Mittelalters aus weiter Ferne besonders das Vaterland ihres Glaubens suchten. Den Interessen der Religion traten bald die der Politik und des Handels teils fördernd, teils hemmend, aber immer gleich bedeutsam zur Seite, und das im Altertum fast unbekannte kleine Land füllte sich mit Scharen von Pilgern [1],

1) Vgl. Alphonse Couret, La Palestine sous les empereurs grecs (326—636), Grenoble 1869; Röhricht, Die Pilgerfahrten vor den Kreuzzügen in Raumers Histor. Taschenbuch 1875, 323—396; Aug. Molinier et Carolus Kohler, Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora (30—600), Genevae 1885 I, 8°;

kaiserlichen oder päpstlichen Gesandten [1]) und Kaufleuten [2]), welche kamen und gingen. Dieser vielgestaltige und fruchtbare Verkehr ist in neuester Zeit durch eine Reihe von Untersuchungen klar gestellt worden, aber im einzelnen bedarf es vielfach noch eingehenderer Studien, so daß es nicht überflüssig erscheinen mag, hier auf eine Seite der Beziehungen zum Morgenlande hinzuweisen, welche bisher noch nicht untersucht worden ist, wir meinen die Korrespondenz, welche die Päpste mit den Sultanen und Chanen des Orients während der Zeit der Kreuzzüge geführt haben.

Der erste Brief, welchen wir anführen müssen, ist undatiert und von Alexander III. an den Sultan von Iconium gerichtet, worin er auf dessen Wunsch die Grundlehren des Christentums auseinandersetzt [3]). Von demselben Papste wurde auch ein Schrei-

Scheffer-Boichorst, Die Syrer im Abendlande in Mitteilungen des österr. Instituts für Geschichtsforschung 1885, VI, 521—550.

1) Eine fast erschöpfende Darstellung der Gesandtschaften, welche die christlichen Herrscher und die Päpste vor den Kreuzzügen nach dem Orient abgeschickt haben, giebt Graf Paul Riant in seinem ausgezeichneten Inventaire et critique des lettres historiques de croisades (Les archives de l'Orient latin 1881, I, 1—224); hier möge nur noch verwiesen sein auf: Görres, Der Chalif Harûn ar-Raschid und das Christentum in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1889, 42—94, und Georg Jacob, Nachweis arabischer und anderer orientalischer Quellen zur Geschichte der Germanen im Mittelalter (Berlin 1890), 14—15, wo über saracenische Gesandtschaften an Pipin den Kleinen, Karl den Großen und Otto I. manches Neue beigebracht ist; vgl. ZDMG. XXI, 285 f. Die päpstlichen Schreiben (von Gregor VII., 1053 bis auf Leo IX, 1512), welche an nordafrikanische Sultane gerichtet sind, stellt De Mas Latrie, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge, Paris 1866 (Supplément 1872). 2 voll. 4°. Docum. 1—21 zusammen.

2) Abschließend über die Handelsgeschichte ist: Wilhelm Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge. Leipzig 1885—6. 2 voll. 8°.

3) Harduin, Concilia VI B, 1401—1406; Petrus Blesensis, Opp. ed. Giles II, p. XXI—XXXII; vgl. Notices et Extraits XXVII B, 1879, 94. Über unsern Sultan vgl. Weil in Histor. Zeitschr. 1870, XII, 372. In Iconium lebten viele Christen (Vincent. Bellov. XXXI, 53; Guil. de Nang. bei Bouquet XX, 354, 551 ad 1247). Mit unserem Schreiben sind zwei ähnliche von Oliverius Scholasticus zu vergleichen (Eccard, Corp. hist. medii

ben an den Sultan Saladin gerichtet, welches wir jedoch nur aus der Antwort des letzteren kennen. Im Jahre 1183 nämlich schreibt dieser an Papst Lucius III. zurück, er habe durch Oliver Vitalis seinen Brief erhalten, welcher die gegenseitige Auswechselung der Gefangenen wünsche, aber da die Christen nur niedrige Leute, die Muslimen hingegen christliche Edle in Gefangenschaft hätten, so sei es nötig, daß ihr Wert abgeschätzt und eine entsprechende Entschädigung vereinbart würde [1]). Diesem Schreiben folgte ein anderes (31. März 1183) von Saladins Bruder Malik al-Adil („Sisidim“, aus Saif ed-din korrumpiert), welches als Gesandten des Papstes Janus Dandulus nennt und auf den von Alexander III. bereits ausgesprochenen Wunsch der Auslösung der Gefangenen zurückkommt; er erklärt im Namen Saladins, daß dieser, zur Zeit in der Gegend von Tyrus befindlich, ihn beauftragt habe, den Wunsch des Papstes zu erfüllen, wenn dieser die Christen anweisen wolle, auch ihrerseits das Gleiche zu thun und vor allem mit ihm Frieden zu schließen.

Auffallend, und wir wissen auch nicht, auf welche Begründung hin ausgesprochen, ist, das Lob, welches Innocenz III. am 7. Juni 1211 dem Sultan Malik az-Zahir von Aleppo spendet, daß er nämlich, wenn auch nicht Christ, den Christen doch sehr freundlich gesinnt sei, weshalb er ihn bittet, es zu bleiben und dem Patriarchen Petrus von Antiochien seine Gunst zu erhalten [3]). Mitten unter

aevi III, 1439 sqq.), welche 1221 an den Sultan und die „Weisen“ von Ägypten gerichtet wurden und von Röhricht in der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst mit den übrigen Briefen Olivers 1891 werden herausgegeben werden. Über Alexander III. Brief an den „Presbyter Johannes“ (27. Sept. 1177) vgl. Zarncke, De epistola Alexandri III. ad presbyterum Johannem, Lipsiae 1875, Universitätsprogramm und mit ausführlicherem Kommentar in dessen Abhandlung: Der Presbyter Johannes, Leipzig 1879, Abhandl. d. königl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. VII, 935—946; sonst siehe auch Albericus in Mon. Germ. SS. XXIII, 853.

1) Radulfus de Diceto, Opera histor. ed. Stubbs. Lond. 1876. II, 25.

2) Ibid. 25—27.

3) Baluze, Epist. Innoc. II, 537, no. 69; Potthast, Reg. pontif.

den Vorbereitungen zum großen Laterankonzil und während zugleich die ersten Aufforderungen zu einem Kreuzzuge nach allen Richtungen hin ausgingen, schrieb Innocenz (26. April 1213) an Malik al-Adil, Sultan von Ägypten und Damaskus, er solle, um unnützes Blutvergießen zu verhüten, mit allen christlichen Gefangenen das heilige Land dem apostolischen Stuhle freigeben, dann würden die Christen von weiteren Kriegen gegen die Muselmänner abstehen. Dieses Schreiben sollte der Patriarch Albert von Jerusalem dem Sultan durch zuverlässige Männer überreichen lassen [1]). Daß es keinen Erfolg hatte, ist begreiflich, aber hatte man doch dem Papste ausdrücklich aus dem heiligen Lande gemeldet, daß Malik al-Adil das Königreich Jerusalem dem Papste übergeben wolle, und die darin lebenden Muslimen ihm Zins zahlen würden! [2]) Im Interesse Anconitanischer Kaufleute, welche in Alexandrien ihrer Habe beraubt worden waren, wendet sich Gregor IX. (11. Aug. 1231) an den Sultan von Ägypten [3]), dann bittet er (15. Febr. 1233) den Sultan von Damaskus, die zu ihm kommenden Franziskaner freundlich aufzunehmen [4]), ebenso den Chalifen von Bagdad (26. Mai 1233) [5]). Um dieselbe Zeit müssen auch die sechs Gesandten des

---

no. 4268. Über den Sultan vgl. sonst Ibn Khallikan, Biogr. dictionary ed. Mac Guckin de Slane II, 443—45.

1) Potthast, no. 4719—20. Mit diesen Schreiben steht vielleicht die Absendung des Erzbischofs Johannes van Cefalu in Verbindung; vgl. Röhricht, Beitr. I, 56, Note 25.

2) Ryccardus de San Germano in Mon. Germ. SS. XIX, 336. Über diesen Traktat, in welchem (wie es scheint) der Patriarch Monachus von Jerusalem selbst dem Papste Bericht über die politischen Zustände Syriens gab, vgl. die genaueren Nachweise in Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae, Berlin 1890, no. 109.

3) Potthast, no. 8784; vollständig in Mon. Germ. Epp. I, 362, no. 449. Von Honorius III (5. Sept. 1219) haben wir nur einen Brief an einen muslimischen Fürsten, an Abu Jacob, Sultan von Marokko (Potthast, no. 6121; Pressutti, Regesta Honorii III. I, no. 2190).

4) Potthast, no. 9093; vollständig in Mon. Germ. Epp. I, 410—412, no. 512.

5) Mon. Germ. Epp. I, 420, no. 527; die Schreiben nach Tunis siehe bei De Mas Latrie, Traités, doc. X—XI.

Sultans Ala ed-din von Iconium bei Gregor IX. eingetroffen sein, von denen nur zwei wirklich wieder heimkehrten, so daß er durch ein Schreiben vom Mai 1234 bei der Kurie einen neuen Gesandten und zwar einen Christen Namens Johannes de Gabra accreditierte [1]). Als letzterer nun dem Papste meldete (März 1235?), daß sein Souverän geneigt sei, das Christentum anzunehmen und das heilige Land mit christlicher Hilfe zurückzuerobern [2]), erklärte dieser (20. März 1235) dem Sultan, er habe seinen Boten freundlich aufgenommen, mit Antwortschreiben versehen, und werde ihn dem Kaiser empfehlen, damit er ihm für seine Rückkehr behilflich sei [3]). Zehn Jahre später sandte Papst Innocenz IV. an den Sultan Ismael von Damaskus und an den von Ägypten, Malik al-Kâmil as-Salih, Predigermönche und bat für sie um Schutz; der erstere (24. Nov. 1245) bestätigte kurz ihre Ankunft und daß er mit ihnen gesprochen habe [4]), der letztere hingegen (22. Dez. 1245) erklärte [5]), eine Disputation mit ihnen sei durch den Mangel eines Dolmetschers unmöglich gewesen, er verspreche aber ihnen und allen später noch etwa ankommenden Predigermönchen Sicherheit und bestätige die von den griechischen Christen seines Reiches vollzogene Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl [6]). Inno-

---

1) Ibid. I, 518—519, no. 634 I; Potthast, no. 9866. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge VI, 562, Note 25, erklärte mit Unrecht diesen Brief für unecht.

2) Ibid. I, 519, no. 634 II. Auch der Biograph Gregors IX. (Muratori, SS. rerum Italiae III A, 580) berichtet, daß der Sultan von Iconium habe das Christentum annehmen wollen, aber diese Nachricht ist wohl selbst wieder aus unserem Schreiben geflossen.

3) Mon. Germ. Epp. I, 519—520, no. 634 III u. IV.

4) Raynaldi, Annales 1247, § 69—71; Berger, Les registres d'Innocent IV, I, 455, no. 3032. Hier eine apologetische Auseinandersetzung der Lehren des Islam wie in den unten S. 364, Note 3 genannten Briefen.

5) Raynaldi, Annales 1247, § 67—69; Berger I, 454—455, no. 3031.

6) Die Urkunden des Catholicus der Jacobiten Ignatius, des Primas derselben Johannes und des Erzbischofs (Eusoaib, Eustaibi) von Nisibis, worin sie ihre Unterwerfung aussprachen, siehe bei Raynaldi, Annales 1247, § 36—39, 39—41, 41—43, 43—44; Berger I, 455—456, no. 3036—3039. In dem (Raynaldi, Annales 1247, § 32—36, und Berger I, 455, no. 3035

cenz IV. schrieb bald darauf wieder an Malik as-Salih, um die Verhältnisse des heiligen Landes durch einen neuen Frieden ohne Rücksicht auf Friedrich II. zu sichern, aber der Sultan antwortete (c. 25. Mai 1246) sehr kühl, er könne ohne Genehmigung des schon seinem Vater und jetzt auch ihm selbst befreundeten Kaisers in dieser Beziehung nichts gewähren, übrigens habe er jedoch durch seinen Gesandten diesem von den Wünschen des Papstes Kenntnis gegeben [1]). Nichtsdestoweniger wandte Innocenz sich von neuem an Malik as-Salih und bat ihn, die Frevler, welche das heilige Grab zerstört hätten, zu bestrafen und nur zuverlässigen Beamten die Kirchenschlüssel zu übergeben, was dieser auch (15. Aug. 1246) versprach [2]), und an Malik an-Nasir, Sultan von Kerak in der Moabitis, indem er ihn aufforderte, das Christentum anzunehmen, was dieser (6.—15. August 1246) kurz abwies [3]). Noch einmal schrieb Innocenz (16. Febr. 1254) an einen Sultan und zwar an den von Iconium, um für die Predigermönche Schutz zu erlangen

---

abgedruckten) Schreiben des „Raban Ara, vicarius Orientis" ist die energische Forderung an den Papst ausgesprochen, als guter Christ nach dem Unglück des heiligen Landes Frieden zu machen; zugleich übersendet er ihm „Libellum de terra Sion" (historisch oder geographisch?). Schon 1237 hatte der Jakobitenpatriarch seiner Häresie abgesagt, wie der Predigermönch Philippus dem Papste Gregor IX., dem er vorher einen Bericht über Muhammed und seine Lehre gesandt hatte (Matth. Paris, Chron. maj. III, 343—355; vgl. 355—381), ausführlich meldete (ibid. III, 396—399; Albericus in Mon. Germ. SS. XXIII, 941—942; Quétif et Echard, SS. ordin. Praed. I, 104—106; vgl. Chron. regia Colon. 270; Potthast, no. 10421).

1) Der Brief des Sultans in Raynaldi, Annales 1245, § 52—55; Matthaeus Paris, Chronica ed. Luard IV, 566—568; H. Bréholles, Historia diplom. Friderici Secundi VI A, 423—425; Chron. Zantfliet in Martène, Ampl. Collect. V, 81—82; Annal. Stadenses in Mon. Germ. SS. XVI, 370; Berger I, 296, no. 1994; vgl. Reinaud, Extraits 447; Riezler in Forschungen zur deutschen Geschichte XI, 633—634; Beiträge I, 83, Note 270.

2) Raynaldi, Annales 1247, § 74—76; Berger I, 455, no. 3034. Es können nur fanatische Muselmänner gemeint sein, welche das Zerstörungswerk der Chowaresmier fortgesetzt hatten (Röhricht in Forschungen zur deutschen Geschichte 1886, XXVI, 91).

3) Raynaldi, Annales 1247, § 71—74; Berger I, 455, no. 3033.

und durch sie ihn fürs Christentum zu gewinnen [1]), aber vergeblich; denn Alexander IV. (1257) sah sich genötigt, ihm die Grundzüge des Christentums wieder ausführlich auseinanderzusetzen und jene Bitte zu wiederholen [2]). Damit schließt im Zeitalter der Kreuzzüge die unfruchtbare Korrespondenz der Päpste mit den muslimischen Herrschern des Morgenlandes; unechte Briefe tauchen in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts [3]), am Ende der Kreuzzüge [4]) und besonders zahlreich gegen Mitte des vierzehnten auf [5]).

Parallel mit dieser Korrespondenz, nur noch viel lebhafter und verheißungsvoller, ist die, welche die Kurie mit den Herrschern der Mongolen führte, deren ersten Kämpfe gegen die Muselmänner von den Christen sofort mit Freuden und überschwenglichen Hoffnungen begrüßt wurden [6]); denn mochten sie im Abendlande Furcht

---

1) Raynaldi, Annales 1254, § 5; Potthast, no. 15237. Der Sultan Ala ed-din galt längst als Christenfreund; am 5. Sept. 1253 bat Kaiser Balduin von Konstantinopel die Königin Blanca von Frankreich, eine ihrer Enkelinnen dem Sultan von Iconium zur Gemahlin zu geben (Duchesne, Recueil d. hist. de France V, 424, und Hist. généal. des ducs de Bourgogne I A, 136).

2) Raynaldi, Annales 1257, § 65—73; Potthast, no. 17131.

3) Beiträge I, 74—75, Note 202.

4) Ein unechtes Schreiben des Sultans an Clemens V. und dessen Antwort ist erhalten in Chronica regia Coloniensis 364—367; Les Archives de l' Orient latin II B, 299—303; Vogels, Die ungedruckten lateinischen Versionen des Joh. v. Maundeville, Crefeld, Programm, 1886, 15; vgl. Steinschneider, Die polemische Litteratur der Juden in d. Abhandl. für Kunde d. Morgenlandes 1877, VI, 3, 237. Einen echten Brief des Sultans an den Tempelgroßmeister (1291) geben zum Teil d. Gestes des Chiprois 241.

5) Steinschneider 237—241. Einen falschen Brief des Sultans an Kaiser Friedrich III. (1467), sowie ein Manifest Mohammeds II. gegen die Venetianer (1464) siehe in Mone, Quellensammlung I, 495, 488.

6) Die ersten Nachrichten enthält ein Brief des Jacobus de Vitriaco aus Damiette, welchen Zarncke (Abhandl. d. königl. sächs. Gesellschaft d. Wissensch. 1876, VIII, 1—58) gründlich behandelte und Röhricht in der Zeitschrift für histor. Theologie neu herausgeben wird. Sonst finden sich mehr oder minder ausführliche Angaben über die Mongolen in den zahlreichen Chroniken, welche deren Einfälle behandeln, ebenso in den Schriften des Haython, Odoricus de Foro Julii, Riccoldus de Monte Crucis (über welche Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae s. vocc. genaueren Nachweis giebt), sowie in

und Schrecken vor und um sich verbreiten, im Morgenlande waren sie, ohne es zu wollen, die natürlichen Verbündeten der Christen, so daß der Versuch nicht unberechtigt scheinen mußte, durch den Missionseifer der eben in frischer Kraft erblühenden Bettelorden sie dem Christentum zu gewinnen und durch politische Unterhandlungen ihre Hilfe für den Schutz des tief gesunkenen Königreichs Jerusalem [1]).

So gingen denn Johannes de Plano Carpini [2]), Benedikt von Polen [3]), Ascelin und Simon von St. Quentin [4]) 1245 im Auftrage Innocenz' IV. mit Briefen an den Chan ab; ersterer erreichte im Juli 1246 glücklich Karakorum, erhielt aber auf die Bitte,

---

den gleich zu nennenden Reiseberichten; sonst vgl. auch Matth. Paris IV, 76—79, 386—389 (letzterer auch in Annal. de Burton 272—274); VI, 113—116; Joinville, § 474 sqq.; Bulaeus, Hist. universit. Paris III, 188; Hist. litter. de la France XXI, 790—794. Ein sehr wichtiger Beitrag wird auch die Chronik des Johannes Dardel sein, welche im Recueil des histor. d. croisades veröffentlicht werden soll (Les archives de l'Orient latin II A, 1—17).

1) Darüber Laur. Mosheim, Hist. eccles. Tartarorum. Helmst. 1741, wozu als Ergänzungen wir nachzutragen haben: Abel Rémusat, Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens avec les empereurs mongols in Mémoires de l'acad. d. inscript. 1822 VI, 396—470; VII, 355—438; Wilh. Heyd, Studien über die Kolonieen der römischen Kirche, welche die Dominikaner und Franziskaner in den von den Tataren beherrschten Ländern Asiens und Europas gegründet haben (Zeitschr. für histor. Theologie 1858, XXVIII, 260—354; Andrié Ste. Marie, Missions dominicaines 1—84; Zarncke 60—119; Röhricht in Forschungen z. deutsch. Geschichte 1879, 99 und in Les archives de l'Orient latin I, 650—651. Auf Grund dieser Materialien und der dort wie hier noch nachgewiesenen Litteratur wird eine Neubearbeitung von Nutzen sein.

2) Dessen Bericht im Recueil de voyages IV, 1839, 601—773 (399 bis 601, sonst auch wie zu allen folgenden Reisenden: Ulysse Chevalier, Répertoire sub vocc.); vgl. Annal. Siles. compend. in Mon. Germ. SS. XIX, 540; Chron. regia Colon. 287, 291; Salimbene 83 sqq.; Vincent. Bellovac. in Mon. Germ. SS. XXIV, 163, 167.

3) Sein Bericht im Recueil IV, 774—779; über die Person siehe auch Annal. S. Pantal. in Mon. Germ. SS. XX, 542.

4) Ihr Bericht im Auszuge in Vincent. Bellovac., Speculum histor. XXXII, 40—51; vgl. Annal. S. Crucis Polon. in Mon. Germ. SS. XIX, 681; Joh. de Columpna bei Bouquet XXIII, 115; Hist. litt. de la France XVIII, 400—402, 485, 503.

das Christentum anzunehmen, eine schroffe Absage [1]). Und nachher noch öfter haben die Päpste [2]), besonders die von Avignon [3]), wie die Könige von Frankreich [4]), Neapel [5]), Deutschland [6]), Un-

1) Im Recueil de voyages IV ,594—595 zum Teil, bei Salimbene 84—85 vollständig. Ein ähnlicher, schroffer Brief des Chan an den König von Ungarn zum Teil bei Salimbene 338; vgl. Neue Mitteilungen aus dem Gebiet der histor.-antiquar. Forschungen IV, 110; v. Hormayr, Goldne Chronik von Hohenschwangau, 68—69, Nr. 5.

2) Mouradgea d'Ohsson, Hist. des Mongols II, 488—490; IV, 66—81; v. Hammer, Geschichte der Ilchane I, 313—316. Über die in der päpstlichen Korrespondenz genannten mongolischen Unterhändler: den Bischof Barsauma vgl. auch Riant, Expédit. d. Scandinaves 372, über Gisulfus vgl. Desimoni in Atti Ligure XIII, 1879, 554—556, über Jabalaha II. Journal asiatique 1881, XVII, 83—96; 1889, XIII, 313—354.

3) Über ihre lebhaften Bemühungen vgl. besonders Kunstmann in Hist. polit. Blätter XXXVI, 865—873 (1855); XXXVII, 25—39, 135—153, 225—253 (1856); XXXVIII, 507—537, 701—720 (1856); außerdem Journal asiatique 1831, VII, 417—434; Les archives de l'Orient latin I, 265, 268; Duhamel, Une ambassade à la cour pontificale in: Annuaire administr. histor. et statist. du départ. de Vaucluse 1885, 25—35 (ad 1338); Girolamo Mancini, I manoscriti della libreria del commune ... di Cortona, Cortona 1884, cod. 234, § 8 (wo ein Brief des Chan an den Papst vom Jahre 1366—1367 erhalten ist).

4) Das Schreiben an König Louis IX. siehe in Epist. Odonis in d'Achery, Spicileg. III (fol.), 625—626, (daraus bei Vincent. Bellovac., Specul. XXXI, 90 und aus diesem Guill. de Nang. 358—360); auch in Annal. Rudb. in Mon. Germ. SS. IX, 790; Matthaeus Paris VI, 163—165; Chron. Zantfliet (Martène, Ampl. Coll. V), 86—87; Duchesne, SS. rerum Franc. V, 348 und Pitthoeus, Hist. Franc. script. 423; vgl. Joinville, § 133—135, 471—472; auch Zarncke 78 ff. und über Rubruk die lehrreiche Studie von Franz Schmidt in der Zeitschrift für Erdkunde, Berlin 1885, 161—253.

5) Röhricht in Les archives I, 650—651; Delaville le Roulx, La France en Orient, Paris 1882, 1—103. Als Ergänzung sei noch nachgetragen: ein Brief des Mongolenchans an den Dogen von Venedig vom 1. Nov. 1289 (Commemoriali I, 66, no. 289; ibid. no. 252: 13. Sept. wird ein vorausgegangener Brief erwähnt), ein Vertrag des Chans mit Genua 1380 im Archivio storico italiano 1887, XX, fascicolo V; eine Mongolengesandtschaft in Venedig 1476 (Archivio Veneto 1889, XXXVII, 145—153), endlich die sorgfältige Studie von Heyd: Über den Anfang der Handelsbeziehungen Venedigs mit Persien 1881, 1—11 (Festschrift z. Tübinger Universitätsjubiläum).

6) Nach Albericus 943 (ibid. 853—854 wird ein Brief Friedrichs

garn, England und Spanien, Gesandtschaften an den Hof des Chan geschickt im Interesse des Christentums und des heiligen Landes — vergeblich; denn die Chane waren anfangs Synkretisten und duldeten nur unter dem Einflusse christlicher Prinzessinnen deren Glaubensbekenntnis, bis sie unter Gazan zum Buddhismus übertraten, obgleich im Abendlande allerlei übertriebene Gerüchte von dem Christentume der Chane, ihren unvergleichlichen Siegen über die Muslimen und dem nahen Untergange des Halbmondes durch Bettelmönche Verbreitung gefunden hatten [1]). Die Päpste wurden in Wahrheit von den Mongolenherrschern durch trügerische Verheißungen ebenso geäfft, wie die christlichen Könige, von denen Bündnisse mit den Mongolen wie von Friedrich von Treffurt [2]) und Friedrich II. dem Großen (22. März 1761) schließlich nur noch in der Verzweiflung gesucht wurden.

Viel zuverlässiger waren hingegen die muslimischen als Feinde bekämpften Sultane, und die Kaiser und Könige des Abendlandes, welche schon seit Pipin dem Kleinen bis gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts mit ihnen Verbindung suchten, sind nicht häufiger von ihnen getäuscht worden, als christliche Herren gegeneinander

---

an Jesus Presbyter erwähnt) habe der Chan an Friedrich II. geschrieben „ut sibi consuleret, quatenus officium aliquod in sua curia eligeret et de se terram teneret“, worauf dieser geantwortet habe „quod satis scit de avibus et bene erit falconarius“. Ein unechtes Schreiben (c. 1250) des „Messias divina misericordia inflammatus“ an Friedrich II. ist bei Schannat, Vind. litt. I, 206, no. 55 erhalten und fordert zum Kampfe gegen den Klerus auf; die Unterschrift lautet: „Datum anno Nativitatis Nostre XXIV in campo Ragahu juxta Fluvium Chobar, presentibus Regibus Goch et Magog gentibus olim Montanis, presentibus regibus et principibus Libie, Eufratis et Egypti, adveniente rege et principe Balthasar, qui est juxta Fluvium Chobar, cum principibus potentissimis et David nomine principis Tartarorum“.

1) Röhricht in Les archives I, 648—649, wozu nachgetragen sind: Memoriale potest. Regg. in Muratori VIII, 1158; Villani (ibid. XIII) 366, wo neben Haython als Quelle „il libro del Milione de Vinegia“ citiert wird (was ist das?); Ptolem. Lucc., Hist. eccles. (ibid. XI), 1224; Thomas Ebendorffer in Pez., SS. rerum Austr. III, 742—743; Annal. Island. in Langebek, SS. rerum Danic. III, 123, 127; Salimbene 308.

2) Beiträge II, 276.

zu thun pflegten. Friedrich Barbarossa I.[1]) wie Friedrich II.[2]) und dessen Nachfolger Manfred[3]) und Conradin[4]), selbst Karl I. und II. von Sicilien[5]), König Ottokar von Böhmen und Rudolf von Habsburg haben ebenso wie die König von Schweden, England, Frankreich, Spanien, und wie die italienischen Handelsrepubliken mit den Sultanen eifrig Briefe und Gesandtschaften gewechselt, und auf dem Boden dieses den realen Interessen des Lebens und der Nationen zugewandten Verkehrs sind dem Morgen- und Abendlande Früchte erwachsen, welche dauerten, während die Bestrebungen der Kurie trotz des Aufgebots ihrer sonst siegreich erprobten Macht dort zerrannen.

1) Über den Briefverkehr zwischen Friedrich und Saladin vgl. Röhricht im Neuen Archiv 1886, XI, 575—577 (vgl. 571—573), auch Beiträge II, 134—136, 154—157, 165. Über den Bericht seines an den Sultan geschickten Unterhändlers Burchardus vgl. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae, no. 75.]

2) Beiträge I, 85—86; Forsch. zur deutschen Geschichte XXVI, 99—100. Seine Korrespondenz mit dem arabischen Gelehrten Ibn Sabin (vgl. Beiträge I, 73) ist vollständig von Mehren ediert im Journal asiat. 1879, XIV, 341—455 (auch separat: Paris 1880, 116 S. 8°).

3) Reinaud, Extr. 436, 482—483; Makrizi éd. Quatremère I B, 106, Note 178; Beiträge I, 74, Note 199; Les archives II A, 367—368. Daß Manfred wie Friedrich II. viele Saracenen in seinem Heere hatte, ist bekannt (vgl. z. B. Chron. pontif. Mant. in Mon. Germ. SS. XXIV, 216), ebenso daß umgekehrt viele Christen (Ghibellinen) auf seiten des Bey von Tunis gegen die französischen Kreuzfahrer kämpften (Beitr. I, 86; Bibl. de l'école de chartes 1859, 216).

4) Reinaud 515—516; Les archives II A, 368—369, wo auch Nachweise über die obengenannten christlichen Könige gegeben sind.

5) Heinrich III. von England dankt 1227 dem Sultan Malik al-Muazzam von Damaskus für die durch Juselin de Jenne Malonn. übersandten Geschenke und bittet um Befreiung von Christensklaven (Rymer, Foedera I A, 187—188) und verspricht (20. Juli 1238) dem Boten des „Vetus de Mussa" (dem Alten vom Berge), Namens Thât', auf seiner Reise durch England Sicherheit (ibid. 236). Über einen unechten Brief des „Alten vom Berge" vom Jahre 1192 vgl. Beiträge II, 221, und Ilgen, Markgraf Konrad von Montferrat 134; über angebliche Drohbriefe desselben auch Beitr. II, 187; Forschungen XXVI, 98—99.

2.

Drei Lutherbriefe,

mitgeteilt von

D. Enders,
Pfarrer zu Oberrad.

In einem früher dem Nürnberger Antistes Adam Rudolph Solger, jetzt der Nürnberger Stadtbibliothek angehörigen Codex, sign. 70, befinden sich neben anderen Abschriften Lutherscher, sowie Melanchthonscher Briefe auch drei Briefe Luthers, welche bisher den Forschern auf diesem Gebiete entgangen sind, was um so befremdlicher erscheint, als an zwei Stellen bereits auf diese Briefe aufmerksam gemacht worden ist, nämlich zuerst von dem früheren Besitzer selbst, der in dem von ihm verfaßten Katalog: Bibliotheca sive supellex librorum, quos collegit A. R. Solger, Norimb. 1780, P. I, p. 259, diese Handschrift ausführlich beschreibt, und sodann von Christoph Theophil von Murr, in seinen Memorabilia Bibliothecarum publicarum Norimbergensium, Norimb. 1786, P. I, p. 393, welcher Solgern abschrieb. Beide Werke sind wohl den seitherigen Herausgebern der Briefe Luthers oder der Nachträge zu denselben unbekannt geblieben, denn sonst hätte schon der Name des Adressaten, der unter der Korrespondenten Luthers bisher gar nicht vorkommt, reizen müssen, der kurzen Notiz über diese Briefe weiter nachzugehen. Wir wollen hier gleich darauf aufmerksam machen, daß eine Einsichtnahme in die Solgersche Bibliotheca oder in die Murrschen Memorabilia auch für andere Zweige der Lutherforschung lohnend sein dürfte.

Was nun unsere Handschrift selbst betrifft, so rührt sie nicht von einem, sondern mindestens von zwei Schreibern her, und scheint vor 1560 abgeschlossen zu sein. Die darin befindlichen Melanchthonschen Briefe sind meist an Veit Dietrich gerichtet und

dem Original entnommen; aber auch die Lutherschen entstammen wohl der Dietrichschen Sammlung, da ja bekannt ist, daß dieser schon frühe ein eifriger Sammler von Lutherbriefen gewesen ist.

Die hier mitzuteilenden Briefe sind an Sixtus Ölhafen gerichtet, über dessen Persönlichkeit ich auf Grundlage von Biedermanns Geschlechtsregister des Patriziats zu Nürnberg, 1748, tab. 340 nur weniges zu sagen weiß. Er war zunächst nicht der bekannte Nürnberger Patrizier und Staatsmann Sixt Ölhafen, der u. a. auch auf dem Wormser Reichstage 1521 anwesend war und über Luthers Auftreten seinem Nürnberger Verwandten, dem Propst zu St. Lorenz Hektor Pömer am 18. April in dem bei Riederer, Nachrichten IV, 96 abgedruckten Briefe berichtete. Dieser starb am 22. Juni 1539, während unsere beiden letzten Briefe in spätere Monate dieses Jahres fallen. Der Adressat unserer Briefe ist vielmehr des vorigen gleichnamiger Sohn aus erster Ehe mit Anna Pfinzing von Henfenfeld. Er war geboren am 7. April 1503 in Nürnberg, begab sich aber in sächsische Dienste und wohnte meistens in Leipzig (doch treffen wir ihn auch vorübergehend wieder zu Nürnberg, z. B. im Jahre 1540, vgl. Melanchthons Briefe an Veit Dietrich vom 1. Januar und 15. Februar, Corp. Ref. III, 902. 956. 958), woselbst er auch am 4. Juli 1544 verstarb und bei St. Johannis begraben liegt. Er wurde Stammherr der ausgestorbenen Leipziger Linie des Ölhafenschen Geschlechts, und machte, nach Biedermann, „unterschiedliche Stiftungen, sonderlich aber den Herren Geistlichen zu Grimma“.

Übrigens stand Luther noch in weiterer Beziehung zu der Ölhafenschen Familie, indem der am 16. März 1520 geborene Stiefbruder unseres Sixt, Johannes (gestorben als Nürnberger Ratsherr am 14. April 1580) während seiner Universitätszeit zu Wittenberg (inscribiert 16. Oktober 1534 als Johannes Oelhafen Noricus, vgl. Alb. Acad. Viteb. ed. Förstemann, p. 154) in Luthers Hause wohnte und bei Melanchthon zu Tische ging (vgl. Will, Nürnb. Gel.-Lex. III, 59). Von diesem rührt auch der erste Teil unserer Handschrift her.

I.

Dem Ehrbarn, Fursichtigen Sixten Ölhafen, itzo zu Grym, meinem gonstigen, besondern Herrn und Freund.

Gnad und Friede in Christo. Ehrbar, fürsichtiger lieber Herr und Freund! Es hat dieser guter Gesell Albertus aus Poln [1]) sich bis daher großes Armuts genyeten [2]) umb studirns willen, doch von etlichen frommen Leuten zuweilen Hilfe gehabt. Nun ists je ein frumm fleißig Mensch, welcher ob Gott will in seinem Vaterland Poln großen Nutz wird schaffen, sonderlich weil er zum Schulampt berufen ist. Wird er aber daruber zum Merterer, deste besser ists angelegt. Nu ist er allhie schuldig und hat darzu nicht Zehrung, hoffet bei guten Leuten Steure, bei Euch sonderlich. Derhalben bitte ich, weil Euch Gott wohl begabet, wollet ihme ein christlich Werk erzeigen. Es ist bei uns des Armuts viel, und schlägt aus allen Landen zu, daß wir ja nicht alles erschwingen konnen, weil wir selbs nichts übrigs haben. Wenn es also sollt fort stehen [sic], mußte ich mit der Zeit ein offentlich Schrift lassen ausgehen an die reichen Christen, und wie Sant Paulus zun Corinthern und anderswo mehr, betteln für die armen Christen, so allhie in unser Armut fliehen und Hulfe suchen. Aber weil Albertus mich hat gebeten an Euch zu schreiben, hab ich ihme seine Zuversicht nicht wöllen hindern. Thut was Euch Gott vermahnet, es ist wohl angelegt. Hiemit Gott bevolhen, Amen. Sonnabends nach S. Georgii [= 29. April] 1539. M. L.

1) Ist wohl Albertus Vuidauiensis Sarmata, welcher im Sommersemester 1538 immatrikuliert wurde und unter der Zahl der Pauperes gratis inscripti sich befindet; vgl. Alb. Viteb. p. 172.

2) nieten, nach Grimm, Deutsch. Wörterb. s. v. im 16. Jahrhund. sehr gebräuchlich und noch in oberdeutschen Mundarten fortlebend, bedeutet: sich womit quälen und plagen, etwas ertragen müssen und leiden; z. B. Parziv. 135, 30: ir müest iuch mangels nieten. Vgl. Grimm l. c., Sp. 844, sub e; Lexer, Mittelhochd. Handwörterb. s. v. Bei Luther wüßte ich es an keiner anderen Stelle nachzuweisen.

II.

Dem Ehrbarn ꝛc. Sizten Oelhafen ꝛc.

G. u. F. in Christo. Ehrbar, fursichtiger guter Freund! Es ist mir fürkommen, wie daß Ihr zwei hundert Guldin sollet auszutheilen haben zum Gottes Dienst. Bin ich verursacht, Euch anzuregen. Dann ich nu etlich mal zu Grym gewest, und gesehen, wie der Pfarr [1]) und Kirchen Diener sonderlich zu dieser Zeit geringlich genug versehen. Und ist nun bei der Welt beschlossen, daß man zu solchem nöthigem Ampt der Kirchen nichts mehr geben will, sondern jedermann, als hätten sie zuviel, vergennet und davon reißen wollt, daß mit der Zeit viel schwerer [2]) werden [3]) Pfarrherr und Prediger zu kriegen. Wäre derhalben mein Rath und Bitt, daß Ihr solch Geld anlegetet zu bessern der Kirchen Ampt und Dienst, wie ich acht, daß Euch andere gute Freund auch rathen werden, und vielleicht wohl bei Euch selbs solchen Rath finden werdet, wo Ihr erfahret oder rechent, wie gering die Ampt versorgt sind, und doch ein ziemlich groß Volk zu Grym ist, da viel Muhe, Arbeit und Sorge auf gehet, wiewohl es der Haufe nicht achtet, weil sie solcher Last ledig sind und nicht fühlen. Was Euch nu Gott vermahnet und eingibt, das thut; dann ichs mit der Kirchen zu Grym gut meine, wie auch mit allen andern. Hiemit Gott bevolhen, Amen. 1539 am S. Francisci Tag [= 4. Oktober].

Martinus LutheR.

III.

Dem Ehrbarn ꝛc. Sixten Oelhafen ꝛc.

G. u. F. in C. Ehrbar, fursichtiger, lieber Herr und Freund! Mir gefället fast wohl Eur Furnehmen mit den zwei hundert

1) Pfarrer zu Grimma war damals Joh. Schreiner; vgl. de Wette V, 143.

2) ? Ms. schweere.

3) Zu ergänzen: wird.

Guldin, dem Diacon jährlich Korn zu stiften. Fahrt fort, Ihr seid auf rechter Bahn! Dann wo es so bleiben soll, wird Korn lieber werden, dann Geld. Und obs gleich baß feil mocht werden, so sind doch die zwei Stuck furhanden: Erstlich, daß die Welt voll Leut wird; das ander, daß sie bös wird je länger je mehr, daß doch keiner Wohlfeil sonderlich zu hoffen ist, und mir die Sorge oft einfällt, daß Gott wohl sollt zorniger sein, wenn er die Welt voll Leute macht oder selten Pestilenz schickt, dann so er oft und große Pestilenz schickt. Dann wenig Leute machens wohlfeil, viel Leute machens theuer und zuletzt Hunger. Ist aber allzeit besser Pestilenz, dann Hunger. Pestilenz macht fromm, Theurung macht Buben, die geizig werden. Hiemit Gott bevolhen, Amen. Mittwochens nach S. Katharine [= 26. November] 1539.

M. LutheR.

3.

Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten prot. Eherechts.

Von

Lic. Dr. Nikolaus Müller,
a. o. Professor der Theol. in Berlin.

O. Vogt in „Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel". Stettin 1888, Nr. 194, S. 393 f. giebt das Regest einer eherechtlichen Entscheidung der Wittenberger Theologen, die für die Geschichte des in der Reformationszeit geltenden Eherechts nicht ohne Bedeutung ist, und die darum verdient in ihrem ganzen Umfang mitgeteilt zu werden, ganz abgesehen davon, daß die Veröffentlichung Vogts an einigen Unzulänglichkeiten und Unrichtigkeiten leidet. Diese Entscheidung findet sich in Abschrift in einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek, Wolffsche Sammlung

Cod. XLVII (in Quart), Bl. 153b—155a [1]). Eine völlig wertlose Kopie, weil unmittelbar aus der erwähnten Abschrift geflossen, bietet der Cod. LX (in Quart) derselben Sammlung Bl. 209a —213a dar, und dasselbe gilt auch von Cod. LXXIII (in Quart) Bl. 318a—319a.

Indem ich das Schriftstück mitteile, bemerke ich, daß ich hinsichtlich der Schreibweise und der Interpunktion dieselben Grundsätze anwende, die bei meiner Bearbeitung der Lutherschen Schriften im achten Band der kritischen (Weimarer) Lutherausgabe maßgebend waren.

„Wyr nachbenantenn, Johann Bugenhagenn Pomeranus, Doctor und Pastor der kyrchenn zu Wittennberg, und andre, so yhre nhamenn mydt eyniger [sic] handt unterschriebenn, bekennen mydt dieser offentlichenn schriffdt, das wir in volgender sach, nach vleyssiger erkundung, uff diese meynung, die wir denn gewissenn christlich achtenn, geschlossenn habenn, nhemlich also.

Eyner, genandt Vincentius Neuendorff [2]) vonn Gadegast bey Sydonn, der vill jhar zu Juterbock gewohnet hatt, ist vill mhall fur uns khomen und hadtt uns berichtt, das er ongefharlich vor sechs und zwunzid jharenn zu Juterbock mydt eynem weybe, Heyda Jostes genandt, sich vorehlicht und offentlich hochzeytt gehabtt und mydt derselbigenn sechs kynder gezeugett, und habenn also beyeynander gewohnet bey acht jharen. Darnach hadt sich die gemelte Heyda an eynen ledigen gesellenn gehenckt, mydt nhamen Baldassar Denwitz [3]) vonn Werberck, und mydt denselbygenn [sic] bey zehenn guldenn verthonn. Als aber der Ehemann Vincentius sie darumb gestraft und von der sachen redenn außkhomenn, ist die Heyda weg gangenn, nhemlich genn Witeberck: und seyndt also bey sechs jharenn von eynander bliebenn, das keyne geystliche odder weltliche oberkeyt etwas die zeyt daryn gehandelt hadtt, wie in denn Bischofflichenn Regimentenn

---

1) Die Handschrift liefert noch manche Beiträge zur Melanchthon-Korrespondenz, die ich an einem andern Orte veröffentlichen werde.

2) Vogt: „Valentin Neuendorf".

3) Vogt: „B. D."

die zeytt viel Ehetrennungenn ohne alle eynrhede der oberkeyt geschehenn. Dießes aber hadtt sich baldt nach der Heyda weglauffen zugetragenn, das der geshell Baldasser Dennwitz ins gefencknus zu Juterbock eynkhommenn ist, da er bekandt hadt, er habe mydt der Heyda Ebruch getriebenn. Dieses hatt auch dieselbige zeytt die Heyda selb bekendt, laudt eyner zeugnuß, die uns der Ehrwirdige herr Magister Christopherus Fischer, Probst und Pastor der kyrchenn zu Juterbock, sampt andere predicantenn, zugesandt hadtt. Nu hadtt hernach gedachter Vincentius eyn witfrawe Anna Lieneweberynn zu sich genhomenn, mydt welcherr ehr drey kyndleynn, die noch lebenn, gezeugett, und hadtt sie nunn bey zheenn iharenn bey sich, hadt sie offt vertrostet, so die kyrchenn gericht yhrer beydenn gewißenn helffenn woltenn, sie zu Ehelichenn: derhalbenn er die Heyda newlich vor zweien jarenn genn Wittenberg fur das Consistorium citirt, da im aber nicht geholffenn wordenn. Ehrnach ist er viel mhall zu uns kohmenn und gebetenn, das wir seynem und des armen weybes gewißenn und denn kleynenn kindernn eyn Christlichenn Rhadt mitteyllenn woldtenn, darauff wir fleysig erkundung gehabt, das uns entlich eyn zeugnus uberandwort ist, darinn der Heyda Ebruch bekandt ist, wie zuvor gesagt ist, und wir demm Vincentio dasselbig zeugnis zu behaltenn bevohlenn habenn, da er es zu jeder zeytt furlegenn kann. Wir habenn auch soviel vernohmen, das die Heyda nicht wyderumb zu vicentio [sic] zu khomenn willens ist. Nu ist dußes eyn alte sach, das mann die ordenlichen Proceß dere Consistorienn nicht woll hatt khonnenn furnemen, und sint die personenn auch weyt uber ihr jugent, und ist nott irem gewissen zu rhatenn. Auch habenn wir der armenn kleynen kindlin elendt angesheenn und endlich uff diese meynung auß ursachenn, wie gemeldt, das Heyda von Vicentio [sic] weg gangen ist, und das der Ebruch bekandt ist, geschloßenn, das wir als Christliche prediger und Lehrer, die wir umb Christlichenn Rhadtt ersucht sint, diesenn Vincentium vonn der Heyda Jostes ledig sprechenn, laudt des heyligenn Euangelii, und im erleubenn im namen gottes die Anna Linewеberin, mydt welcher ehr drey kindleyn gezeugt, Christlich zu Ehlichenn, das sie also beyde im ehestanth sich zu Gotte be-

kerenn und nu forthinn Godtt mydt gutem gewissenn anruffen und ihn Christlichen glaubenn und gehorsam lebenn und die kindlinn zu Gottes Erkantnuſs trewlich myd eynander uffzihenn.

Diese unser schrifft soll gemelter Vincentius Newendorff dem Ehrwirdigenn herrn Magister Christophero Fischerr, Probst und Pastor der kyrchenn zu Juterbock, zeygenn, welchenn wir auch bittenn, das ehr in betrachtung anngezeygter ursachenn und des gewissens dieser aldenn personenn mydt uns also schließenn wolle, damydt diese leute zu Godtt bekeret und Godtt mitt gutem gewißenn anruffenn khonnen, dahin wir in dieser altenn verseumptenn sachen furnhemlich sehenn. Es sollenn auch dieser Vincentius und die Anna vor der offentlichenn vorehelichung beyde ihr drewring bericht inn der kirchenn zu Juterbock thunn und da eyn Christlich absolutionn suchenn und entpfaenn, und also zur Christlichen Communion zugelaßenn werdenn, das mann ihr alßs alterr personenn bekerung erkennenn khonne.

Zu urkundt habenn wir unsere namenn mydt eyniger [sic] handt, die bekant ist, unterschriebenn.

Datum Witeberg am tag Georgii [= 23. April] Anno 1.5.4.7.

Johannes Bugenhagenn Pomer: D.
Caspar Creutziger: D. manu propria.
Georgius Maior: D.
Philippus Melanthonn [1]) manu propria."

Die voranstehende Entscheidung steht im Zusammenhaug mit drei [2]) im Corpus Reformatorum veröffentlichten Schreiben Melanchthons an Christoph Fischer (Piscator), Propst und Pfarrer in Jüterbogk, [3]) zu deren Verständnis sie selbst den Schlüssel giebt. In dem ersten dieser Schreiben, vom 26. Februar 1547, dessen

1) Jedenfalls ist das doppelte n in Melanthonn auf einen Fehler des Schreibers der Kopie zurückzuführen.

2) Vogt erwähnt nur den Brief vom 5. März. Vogts Bemerkung, „wo er [Melanchthon] Fischer anweist, sich an Bugenhagen mit seiner Anfrage zu wenden", ist mir völlig unverständlich.

3) Über Fischer vgl. Corp. Ref. vol. VI, col. 405, Anm. * und Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theol. Sachen 1735, S. 582.

Überbringer Vincenz Neuendorff war (C. R. vol. VI, col. 405), betont Melanchthon die Möglichkeit der Erledigung der schwierigen Neuendorffschen Angelegenheit und beauftragt den Adressaten, die Heida Jostes zu einem Termin zu laden und sie in Gegenwart von zwei oder drei Zeugen zu vernehmen, ob sie darauf bestehe, mit dem von ihr böswillig verlassenen Manne jetzt oder fernerhin zusammenzuleben. Ihre Willenserklärung soll Fischer zu Protokoll nehmen, um Melanchthon davon Mitteilung zu machen. Wie aus dem zweiten Brief Melanchthons, datiert vom 5. März (C. R. l. c. col. 423 sq.) hervorgeht, verzichtete Heida bei ihrer Vernehmung durch Fischer nicht von vornherein darauf, wieder mit ihrem frühern Manne zusammenzuhausen, sondern verlangte von Neuendorff Geld für gewisse Tücher und überdies noch zehn Gulden „propter cessionem". In der ersten Hälfte des dritten Schreibens, das Melanchthon am 25. März abfaßte (C. R. l. c. col. 450) und Neuendorff zur Bestellung an Fischer übergab, werden der Propst und die Prädikanten von Jüterbogk[1]) ersucht, die Aussagen des Balthasar Dennwitz über sein ehebrecherisches Verhältnis mit Heida, soweit sie ihnen bekannt geworden, nach Wittenberg zu berichten. An diese drei Briefe schließt sich nun die oben abgedruckte Entscheidung der Wittenberger Theologen an; ob unmittelbar oder mittelbar, kann nicht entschieden werden. Dieses Ehescheidungserkenntnis der Wittenberger Theologen und die ihm vorangegangene Korrespondenz Melanchthons mit Fischer liefern einen nicht wertlosen Beitrag, wie zur Kenntnis des im Reformationszeitalter geltenden Eherechts im allgemeinen, so besonders zur Beantwortung der Fragen nach den Scheidungsinstanzen und den Scheidungsgründen.

Das Wittenberger Konsistorium, das erste der lutherischen Kirche, verdankt seine Entstehung einem von den Reformatoren häufig und nachdrücklich gemachten Verlangen; namentlich war es die drückende Last eherechtlicher Untersuchungen und Entscheidungen, wozu die im Jahre 1536 von Johann Friedrich erlassene Witten-

1) Unter den „vos" in Melanchthons Brief können nur Propst und die Prediger von Jüterbogk verstanden werden, wie eine Vergleichung mit der Entscheidung der Wittenberger ergiebt.

berger Universitätsfundation die Mitglieder der beiden ersten Fakultäten noch ausdrücklich verpflichtet hatte [1]), welche die Errichtung eines besondern kirchlichen Gerichtshofes zum unabweisbaren Bedürfnisse machte [2]). Im Jahre 1539 wurde infolge eines Gutachtens, das im Jahr zuvor eine aus Wittenberger Theologen und Juristen zusammengesetzte Kommission zustande gebracht [3]), mit einer Art Probekonsistorium in Wittenberg der Anfang gemacht. Freilich ging mit der Konstituierung des Konsistoriums bloß ein Teil der Arbeitslast, unter welcher Luther, Melanchthon und die übrigen Mitglieder der theologischen Fakultät seufzten, auf die neue Behörde über: nicht nur bestellte das „Bedenken“ vom Jahre 1538 die theologische und juristische Fakultät zu Aufsichtsorganen über das Konsistorium, sondern dieses Gutachten wies auch den Vorsitzenden der neuen Körperschaft an, in schwierigen Fällen sich bei den Professoren der Landesuniversität oder andern gelehrten Theologen oder Juristen Rat zu holen [4]), und ein churfürstliches Reskript vom 7. Februar 1539 befahl den Mitgliedern des Konsistoriums, in schwierigen Sachen mit Luther, Melanchthon und den übrigen Theologen, sowie mit den juristischen Professoren in Wittenberg sich ins Benehmen zu setzen [5]). Insbesondere war es

1) „Auch sollen sie über die berührten Bürden des Lesens und Predigens in Ehe- und geistlichen Sachen, so Wir oder Unsere Erben und Nachkommen an sie gelangen, zu rathen, und ihr Urtheil und Bedenken darinnen mitzutheilen verpflichtet seyn.“ Grohmann, Annalen der Universität zu Wittenberg. 1. Tl. S. 127.

2) „Anno 39. den 1. Febr. hatte Doctor Martinus Luther viel zu thun mit Gesellschaften und Briefen, und sagte: „Es ist heut ein Brieftag und Unlust. Diese Händel (die Ehesachen) stehlen uns heimlich die Zeit zu studiren, zu lesen, zu predigen, zu schreiben und zu beten; doch freue ich mich, daß die Consistoria angerichtet sind, fürnehmlich umb der Ehesachen willen.““ Luthers Werke (Erlanger Ausg.), 61. Bd. S. 222 f.

3) „Bedencken der Consistorien halben“, abgedruckt in Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. S. 82—96.

4) „Unnd In schwerenn sachen hette er sich alle Zeit radts bey der Universitet Witteberg ader ander gelerthen Theologis ader Juristen zubelernen“. Richter a. a. O., S. 92.

5) „Insonderheit aber begernn wir hierbey, was sich solcher, ader dergleichen

die Ehegerichtsbarkeit, mit deren Handhabung die Wittenberger Theologen auch nach der Errichtung des Konsistoriums häufig beschäftigt erscheinen, und zwar nicht bloß als Berater des Konsistoriums, sondern als von demselben unabhängige, selbständige Richter. Wie wenig die Reformatoren ihr Recht, in Ehesachen zu entscheiden, durch die dem Konsistorium übertragene Kompetenz beeinträchtigt erachteten, dafür seien zwei Beispiele angeführt, ein Gutachten, das Melanchthon am 10. Dezember 1543 Spalatin mitteilte [1]), und ein anderes Gutachten, das Melanchthon, offenbar zusammen mit andern Wittenberger Theologen, am 7. Februar 1544 ausstellte [2]). In dem ersten Schriftstück erteilt Melanchthon Spalatin den Rat, hinsichtlich des ihm mitgeteilten Falles einer malitiosa desertio nicht erst die Entscheidung des Konsistoriums abzuwarten, sondern selbst den schuldigen Teil durch Anschlag an der Kirchenthür vor sich zu laden, die Zeugen zu verhören und dem unschuldigen Teil durch Lossprechung vom Bande die Wiederverheiratung zu ermöglichen. Aus diesem Schreiben Melanchthons geht übrigens auch hervor, wie wenig eifersüchtig die Mitglieder des Konsistoriums ihre Kompetenz als Ehegerichtshof betonten; ersuchten sie doch am 9. Dezember 1543 die Theologen, in einer schwierigen Angelegenheit an ihrer Stelle das Urteil zu fällen. In dem zweiten Schreiben wird bei einer Ehescheidungsangelegenheit des Konsistoriums nicht einmal gedacht, vielmehr weisen die Wittenberger Theologen nach Prüfung der auf einen Fall böslicher Verlassung bezüglichen Zeugenaussagen die Pfarrer des Ortes, wo der unschuldige Teil seinen Wohnsitz hat, ohne weiteres an, „das verlaufne Weib" durch Anschlag an der Kirchen-

---

sachenn zutragenn wurdenn. die bey, vnnd vnther euch ein bedencken hetten, vnnd weiter Radts bedorffen wurden, das Ir doctoris Martinj, Magister Philipssen vnd hern theologen, vnd Juristen dar Jn horen vnd erforschen woltet ..." „Vnnd do sich die sachenn, dermassenn, vnnd beschwerlich zutrugenn, Des Erwirdigenn, vnnd hochgelartenn, vnnsers Liebenn Andechtigen, Ern Martin Luthers, doctors, vnnd der anderenn Theologenn, auch der Juristenn Rath, dorynnen brauchenn." Richter a. a. O., S. 117 f.

1) Corp. Ref. vol. V, col. 250 sq.

2) Ebenda col. 308.

thür zu citieren und den Mann, gleichviel ob das Weib erscheinen würde oder nicht, vom Bande ledig zu sprechen. Wie in diesen Erachten, so erscheinen auch in dem oben mitgeteilten Ehescheidungserkenntnisse die Wittenberger Theologen als Scheidungsinstanz, die über dem Konsistorium steht. Auf Andringen des Vincenz Neuendorff nehmen die Theologen die Ehescheidungssache desselben wieder auf, die zwei Jahre vorher schon bei dem Konsistorium anhängig war, ohne freilich von demselben erledigt worden zu sein. Dabei ist es bemerkenswert, daß die Theologen sich dieser Angelegenheit mit einer Auffassung widmen, bei der seelsorgerliche mit juristischen Momenten konkurrieren: in den Briefen wie in dem Erkenntnis selbst wird besonderes Gewicht gelegt auf die Gewissensangst Neuendorffs und der Person, mit der er bisher im Konkubinat gelebt, sowie auf das „Elend" der von ihnen erzeugten drei Kinder. Die Neuendorffsche Scheidungsangelegenheit wird in derselben Weise eingeleitet wie die erwähnten Fälle vom Jahre 1543 und 1544: wie es die Reformatoren bei Desertionsvergehen überhaupt empfahlen, so wird auch hier der zuständige Pfarrer angewiesen, den schuldigen Teil vor sich zu citieren und in Gegenwart von zwei oder drei ehrenhaften Zeugen zu vernehmen. Indessen nur die Einleitung des Verfahrens ist die gewöhnliche, während die Art und Weise, wie die Neuendorffsche Sache erledigt wird, auffällig erscheint. Nachdem sich die Theologen von der Schuldlosigkeit Neuendorffs überzeugt, teilen sie nicht ihr Urteil in Gutachtenform dem Pfarrer des Ortes, wo der unschuldige Teil seinen Wohnsitz hat, mit und veranlassen diesen Geistlichen nicht, den Gatten von dem Weibe, das ihn verlassen und durch Ehebruch sich vergangen, ledig zu sprechen und durch die Freisprechung in den Stand zu setzen, sich wieder zu verheiraten, sondern sie selbst erklären in feierlicher Weise den unschuldigen Teil ledig vom Bande. Die Wittenberger Theologen bitten höchstens den zuständigen Geistlichen, sich ihrem Urteilsspruch anzuschließen, und geben ihm Direktiven für die seelsorgerliche Behandlung Neuendorffs und des Weibes, mit dem er bisher zusammengelebt, Direktiven, die unter den drei erwähnten Ehescheidungsfällen nur in dem von mir veröffentlichten erteilt werden. Das Verlangen, daß hier Beichte, Absolution und Kommunion der

Trauung vorangehen sollen, scheint also nicht in allen ähnlichen Fällen geltend gemacht worden zu sein.

Im Gegensatz zu der kanonistischen Auffassung, wonach Ehebruch, Unglauben, Impotenz und Lebensnachstellungen als Gründe für endgültige Trennung von Tisch und Bett anerkannt werden, ließ Luther nur einen Scheidungsgrund (Scheidung des Bandes) gelten, nämlich den Ehebruch, worunter er die malitiosa desertio mitbegriff [1]); und Bugenhagen stimmte ihm hierin bei [2]), während dagegen Melanchthon die Zahl der zulässigen Gründe, welche Scheidung des Bandes verursachen, vermehrte. Er führt als solche an: Ehebruch, bösliche Verlassung, saevitia, veneficia, insidiae structae und parricidium [3]).

Die Gründe, welche die Wittenberger theologische Fakultät und Melanchthon — sein Verhältnis zur theologischen Fakultät ist mit dem eines Honorarprofessors zu vergleichen, da er keine feste Verbindlichkeit zum Halten von theologischen Vorlesungen hatte — bewogen, die Scheidung der Neuendorffschen Ehe auszusprechen, waren bösliche Verlassung und Ehebruch, welch beide Verbrechen laut Zeugenaussagen und ihrem eigenen Geständnis Heida Jostes begangen hatte. Ausdrücklich wird in dem Ehescheidungserkenntnis festgestellt, daß sich die Verurteilte der beiden Verbrechen schuldig gemacht, obwohl ja nach den Aufstellungen Melanchthons das Vorhandensein eines dieser Verbrechen genügen würde, um Heida Jostes zum schuldigen Teil zu machen. Wie aus dem Erkenntnis der Theologen und Melanchthons Briefwechsel mit Fischer erhellt, ging der Scheidung ein prozeßartiges Verfahren voran, mittelst dessen die Ehescheidungsgründe festgestellt wurden. Die einzelnen Teile dieses Verfahrens in dem Neuendorffschen Falle waren Vernehmung der Angeklagten und der Zeugen, Ausstellung von Protokollen über die Aussagen der Angeklagten und Zeugen, sowie Übersendung dieser Protokolle

1) Vgl. u. a. Richter, Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche, S. 15 ff. O. Mejer in d. Zeitschrift f. Kirchenrecht. 16. Bd. (1881), S. 80 ff.

2) In Betracht kommt namentlich Bugenhagens Schrift „Vom Ehebruch und Weglaufen" vom Jahre 1530. Vgl. Richter a. a. O., S. 24.

3) Vgl. u. a. Richter a. a. O., S. 32 ff. O. Mejer a. a. O., S. 83 ff.

an die Ehegerichtsinstanz, also allesamt Momente, welche bei den Ehescheidungsprozessen der Reformationszeit gäng und gäbe waren. Auffällig erscheint aber die Art und Weise, wie Heida Jostes von dem zuständigen Geistlichen vernommen wurde: nach dem Auftrag, den Melanchthon an Fischer gelangen ließ, sollte dieser nichts weiter von ihr erkunden, als ob sie jetzt oder später verlange, mit ihrem Manne, den sie böslich verlassen, wieder zusammenzuleben. Aus dem Brief Melanchthons vom 5. März ist zu ersehen, welch große Bedeutung er und seine Kollegen dieser Erklärung der Jostes beilegten, und wie die Ehebrecherin durch ihre unbestimmte Erklärung den von den Wittenberger Theologen erwünschten Ausgang der Scheidungsangelegenheit beinahe vereitelt hätte. Als die Wittenberger schließlich ihr Urteil fällten, bildete die Verzichtleistung der Ehebrecherin auf ein ferneres Zusammenleben mit Neuendorff neben den von ihr begangenen Verbrechen der böslichen Verlassung und des Ehebruchs die Voraussetzung für das Erkenntnis der Ehrichter.

Rezensionen.

1.

La doctrine de la sainte Cène. Essai dogmatique par **P. Lobstein**, professeur à la faculté de théologie de Strasbourg. Strasbourg, C. F. Schmidt (F. Bull) 1889, 206 pag.

Den Studien zur Abendmahlslehre von H. Schultz (1886) ist nach kurzer Frist eine zweite Monographie über denselben Gegenstand von P. Lobstein gefolgt. Beide Schriften, nach ihren leitenden Gesichtspunkten wie nach dem Gang und Umfang ihrer Untersuchung mannigfach verschieden, bezeichnen ohne Frage eine wesentliche Förderung der dogmatischen Arbeit schon durch die Grundforderung, in der sie sich begegnen. Beide verlangen nämlich vor allem, daß die Abendmahlslehre sich an der authentischen Absicht Jesu orientiere, wie diese aus den Einsetzungsberichten des Neuen Testaments exegetisch erkennbar ist. Beschränkt sich Schultz dabei in der Hauptsache auf die Ermittelung des ursprünglichen Sinnes der Worte „mein Leib“ und „mein Blut“, so unternimmt es Lobstein zugleich, den gesamten geschichtlichen Rahmen der Handlung auf Grund eingehender biblisch-theologischer Untersuchung zu deuten und der Abendmahlslehre auf ihrem Entwickelungsgang innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums zu folgen. Ganz abgesehen von den Ergebnissen, zu welchen wir auf diesem Weg gelangen, ist es bedeutsam, daß wir von zwei Seiten her energisch auf einen und denselben

Ausgangspunkt hingewiesen werden. Gewiß wäre schon damit viel gewonnen, wenn künftig nicht mehr willkürlich aufgegriffene Schriftstellen — etwa Joh. 6, 51—58 oder 15, 1—8 — der Entwickelung der Abendmahlslehre zugrunde gelegt würden, sondern der Wortlaut und die historische Situation der Einsetzung.

Folgen wir zunächst der Darlegung Lobsteins. Es handelt sich beim Abendmahl in erster Linie um eine Frage historischer Exegese und glücklicherweise um eine solche, die von kritischen Bedenken verhältnismäßig wenig berührt wird. Daß Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte, ist eine der gewissesten Thatsachen seines Lebens. Sie ist bezeugt durch das zweite Evangelium, welches irgendwie auf Petrus zurückgeht, durch Paulus, der aus den unmittelbarsten Quellen der ersten Gemeinde schöpfen konnte, indirekt auch durch das vierte Evangelium, dessen sechstes Kapitel die Kenntnis und den Gebrauch des Abendmahls in den Christengemeinden voraussetzt.

Wie ist nun die Thatsache zu deuten? Was war Jesu Absicht bei dieser Feier? Auf die Beantwortung dieser Frage muß sich alles Weitere bauen. In der ersten Feier muß das maßgebende Gesetz für die Wiederholungen und der Schlüssel für das dogmatische Verständnis liegen. Dieser Satz ist von allen Reformatoren im Prinzip anerkannt. Luthers dahin gehöriges Wort: Jam missa, quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior hat Lobstein seiner Schrift als Motto vorgesetzt. Nichtsdestoweniger tritt in der Abendmahlslehre der Reformatoren der historische Christus meist hinter dem erhöhten zurück.

So sind wir denn an die Berichte über die Abendmahlseinsetzung gewiesen. Von Joh. 6 auszugehen, verbieten historische und methodische Gründe, da die Christusreden des vierten Evangeliums nicht als einfache Wiedergabe der Worte Jesu zu betrachten sind und die Exegese des Abschnitts streitig ist. Die vier Berichte, die uns so bleiben (Matth. 26, 26—29. Mark. 14, 22—25. Luk. 22, 17—20. 1 Kor. 11, 23—25), scheiden sich in zwei Gruppen, da Matthäus von Markus und Lukas von Paulus abhängig erscheint. Ob in letzter Linie dem Markustext

oder dem paulinischen Bericht der Vorzug gebührt, läßt sich nicht in apodiktischer Weise entscheiden, da die Gründe Für und Wider sich so ziemlich die Wage halten. Es liegt daran auch nicht viel, da jedenfalls nicht sachliche Widersprüche, sondern nur unwesentliche Variationen desselben Gedankens vorliegen. Als erheblichere Abweichungen der Paulus- und Lukasredaktion sind anzusehen, daß hier die Einsetzung eines bleibenden Ritus hervorgehoben wird („dies thut zu meinem Gedächtnis"), sowie daß die Darbietung des Kelchs, von derjenigen des Brots zeitlich getrennt, an den Schluß der Mahlzeit tritt. Nach allen Texten setzt Jesus übereinstimmend das Brot in Beziehung zu seinem Leib, den Wein in Beziehung zu seinem Blut, auf dessen bevorstehender Vergießung der (neue) Bund Gottes mit der Messiasgemeinde ruhen soll. Aus allen Berichten bekommen wir ein wesentlich einheitliches Bild des geschichtlichen Vorgangs und eine übereinstimmende Bezeichnung des Sinnes, welchen Jesus mit ihm verbindet.

Offenbar ist die Abendmahlsfeier eine nicht nur in Worte gefaßte, sondern gleichsam in Handlung gesetzte Todesverkündigung. Die Form war Jesu durch die symbolischen Handlungen nahegelegt, welche im Alten und Neuen Testament die prophetische Rede nicht selten begleiten (vgl. 1 Kön. 11, 29—32; 22, 10—12. 2 Kön. 13, 14—19. Jes. 20, 1—4. Matth. 10, 14. Joh. 13, 1 ff.; 20, 21—23. Apg. 21, 10. 11).

Die Zeit der Abendmahlseinsetzung eröffnet den Ausblick auf eine weitere Gedankenreihe. Unsere Berichte sind einstimmig darin, daß Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Todestag feierte. Daß es das Passahmahl sein sollte, geht — auch abgesehen von Luk. 22, 15. 16 — aus der formellen Anlehnung an die Passahgebräuche hervor. Dies darf uns feststehen trotz der Differenz der Synoptiker und des Johannes über das Datum der Feier, welche sich nicht mehr mit Sicherheit schlichten läßt. Seiner religiösen Idee nach war nun das Passah die dankbare Feier der göttlichen Erlösungsthat, welche Israel durch die Ausführung aus Ägypten und die Verschonung der Erstgeburt erfahren hatte. Zugleich trug es den familiären Charakter einer brüderlichen Vereinigung. Daß es als Opfer, näher als

sühnendes Opfer betrachtet wurde, läßt sich angesichts der Stellen Exod. 12, 5. 10. 27; 34, 25. Num. 9, 6. 7. 13 kaum bestreiten. Indem nun Jesus an diese Feier des israelitischen Gemeindelebens anknüpft, giebt er zu verstehen, daß sein Tod das vollendete Gegenbild der göttlichen Erlösungsthat sei, auf welcher der Bestand des alten Bundesvolks ruhte.

Mit der Passahidee vereinigt sich aber weiter die Erinnerung an das Bundesopfer Exod. 24, mit welchem nach der Überlieferung die eigentliche Begründung der Theokratie geweiht wurde. Auf eine Erneuerung und Vollendung dieses Bundes hatte Jeremia (31, 31—34) hingewiesen. Jesus verkündigt sie nun den Jüngern als unmittelbar bevorstehend, sofern sie durch seinen Tod verwirklicht wird.

Gehört die Abendmahlsfeier in die Reihe der Todesverkündigungen, so liegt es nahe, in den verwandten Erklärungen Jesu über die Bedeutung seines Todes näheren Aufschluß zu suchen. Nach den Synoptikern hat Jesus verhältnismäßig spät zu den Jüngern von seinem Tode gesprochen. Daß der Messiasberuf sich durch Leiden vollenden müsse, war eine Erkenntnis, welche Jesus selbst auf Grund des Gangs der Ereignisse und der prophetischen Weissagungen sich allmählich und nicht ohne Kampf aneignete. Eine nähere Andeutung über den Heilswert seines Todes finden wir im Grunde nur noch Mark. 10, 45 in dem Wort vom *λύτρον*. Klar ist, daß Jesus dort die Knechtschaft derer voraussetzt, die befreit werden sollen, sowie ihre Unfähigkeit, sich selbst zu befreien, und daß er den unvergleichlichen Wert der Gabe hervorhebt, welche die Auslösung bewirken soll. Auch liegt in dem Eintreten Jesu für die vielen, die er befreit, die Idee einer Stellvertretung und mithin einer Solidarität, welche die Stellvertretung ermöglicht. Allein zu einer dogmatischen Theorie kann das von Jesu gebrauchte populäre Bild nur dadurch werden, daß wir weitere Striche hinzufügen, für deren Richtung uns alle Anhaltspunkte fehlen. Auch Ritschls berühmter Deutungsversuch in Rechtfertigung und Versöhnung II², S. 68—88 erscheint dem Verfasser zu dogmatisch bestimmt und darum zu eng. Dem Wort vom *λύτρον* treten nun die Worte der Abendmahlseinsetzung zur Seite, insbe-

sondere diejenigen, welche die Darbietung des Kelchs begleiten. Sie sind der Höhepunkt des Zeugnisses Jesu, die Deutung seines Todes als der abschließenden Heilsthat, in welcher der Messiasberuf sich vollendet.

Daß Jesus die Abendmahlsfeier als bleibenden Ritus gedacht und gewollt hat, geht nicht nur aus der Formel bei Lukas und Paulus, sondern schon aus der ganzen Anlehnung der Handlung an das periodisch zu feiernde Passah hervor. Dagegen kann man fragen, ob Jesus eine jährlich wiederkehrende oder eine häufigere Feier des heiligen Mahles im Auge hatte. Ob Judas bei der Feier noch zugegen war, wie Lukas andeutet, oder ob er, von Jesus als der Verräter bezeichnet, vorher hinwegging, wie es nach Markus und Matthäus scheinen muß, wird sich nicht mit Sicherheit entscheiden lassen, wofern man nicht dem Markus-Evangelium den unbedingten Vorzug zu geben entschlossen ist.

Die paulinischen Erklärungen über das Abendmahl versetzen uns auf einen ganz anderen Boden. Schloß sich das ursprüngliche Abendmahl an das Passah an, so verband es sich in der griechischen Welt mit den Agapen und wurde vielleicht im Zusammenhang damit zu einer täglich, später wöchentlich wiederkehrenden Feier. War so für die paulinischen Gemeinden der äußere Rahmen ein anderer, so konnte auch die paulinische Christologie, welche vom erhöhten, durch seinen Geist in der Gemeinde und in den Herzen wirksamen Erlöser ausgeht, umbildend auf die Vorstellung vom Abendmahl einwirken. Inwieweit dies der Fall ist, muß die exegetische Prüfung der vom Abendmahl redenden Stellen ergeben, aus deren Kreis 1 Kor. 12, 13 und Eph. 5, 29 zum voraus auszuscheiden sind.

In 1 Kor. 10, 1—13 bezeichnet Paulus — in einem ganz paränetischen Zusammenhang — den Durchgang der Israeliten durch das Rote Meer und ihre wunderbare Erhaltung durch Manna und Wasser aus dem Felsen als Vorbilder von Taufe und Abendmahl. Wenn er dabei jene Gaben als *πνευματικὸν βρῶμα* und *πνευματικὸν πόμα* bezeichnet, so charakterisiert er damit nicht ihre metaphysische Beschaffenheit sondern nur ihren wunderbaren Ursprung und ihre religiöse Bedeutung als Zeichen der göttlichen

Gnade. Demzufolge läßt sich auch für das Abendmahl nur so viel aus der Stelle entnehmen, daß es eine Gabe der göttlichen Gnade ist, welche denen die heiligsten Verpflichtungen auferlegt, die an ihr teilhaben. Über die Natur der Elemente wird nichts ausgesagt.

Einem praktischen Zusammenhang gehört auch 1 Kor. 10, 14—22 an. Paulus billigt theoretisch die Auffassung der Starken, daß bei der Nichtigkeit der Heidengötter das Opferfleisch als gewöhnliches Fleisch zu betrachten sei. Aber er fordert praktisch um der Schwachen willen die Zurückhaltung von solcher versuchlichen Feier. Die leitende Idee der Stelle bildet der Satz: die Teilnahme an Opfermahlzeiten ist unvereinbar mit dem Stand des Christen. Dies folgt daraus, daß die heidnischen Feste in Verbindung mit den Dämonen bringen, die israelitischen Opfermahlzeiten in Verbindung mit dem Altar, dem Sinnbild der Gnadengegenwart Jahves, das Abendmahl in Verbindung mit Christus. Ohne Frage ist diese Gemeinschaft mit Christus im Sinne des Apostels eine reale; allein es ist nicht gesagt, daß sie durch den materiellen Empfang des substantiell gedachten Leibes und Blutes Christi vermittelt sei. In diesem Fall hätte Paulus parallel an eine substantielle Gegenwart der Dämonen in dem ihnen geltenden Opfer denken müssen. Offenbar kommt vielmehr auf den religiösen Akt, auf die Handlung und ihre objektive Beziehung alles an und das Band, welches die Genossen des Abendmahls mit Christus verbindet, ist als geistiges vorzustellen. Außerdem erinnert das von Paulus erwähnte Brechen des Brotes (V. 16) an Christi Opfertod. Paulus betrachtet demgemäß das Abendmahl als die reale Teilnahme an den Segnungen, welche der Tod des Erlösers dem Gläubigen zusichert.

Noch ein drittes Mal kommt der Apostel im ersten Korintherbrief auf das Abendmahl zu reden: 11, 17—34, auch hier in paränetischer Absicht. Er tadelt die Spaltungen in der Gemeinde, die Profanation der Agapen, erinnert, um das Unwürdige dieser Vorgänge den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, an die Einsetzung des Abendmahls und zieht hieraus die Folgerungen hinsichtlich der Bedeutung und rechten Feier desselben. Nach V. 26 ist

die Abendmahlsfeier die ständige Erinnerung an den Tod des Herrn, die lebendige Predigt des λόγος τοῦ σταυροῦ. Die Teilnahme an ihr ist ein Glaubensakt, welcher eine reale und innige Gemeinschaft zwischen dem Gläubigen und dem Erlöser herstellt. Es verwirklicht sich hier die geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christi Tod. Wer an der Feier teilnimmt ohne Anerkennung ihres Werts und ihrer heiligen Wirkung, würdigt den Leib des Herrn herab, indem er ihn auf eine Linie stellt mit gewöhnlicher Nahrung. Da nun nach biblischer Lehre nichts Heiliges entweiht werden kann, ohne daß der Frevler eine Reaktion zu erfahren bekommt, so kann auch für die Entweihung des Herrnmahls die göttliche Strafe nicht ausbleiben. Versündigt man sich doch hier an Leib und Blut Christi, d. h. an dem Erlöser, sofern er für uns gestorben ist. Auch hier also sind Leib und Blut Christi nicht Substanzen, welche materiell empfangen werden, sondern gewissermaßen die Merkmale der Erlöserqualität Christi.

Fassen wir die gefundenen Züge zusammen, so bilden für Paulus die *dankbare Erinnerung an den Tod des Herrn* und die *Gemeinschaft mit Christus* den Mittelpunkt des Abendmahls. Die Verkündigung des Todes Christi schließt in sich und fordert einen Glaubensakt der die Früchte und Segnungen des Werkes Christi aneignet und welcher zwischen dem Gläubigen und dem Herrn eine reale und geistige Gemeinschaft des Lebens und der Kraft herstellt. Hierauf gründet sich sodann weiter die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Sicherlich aber liegt die Verbindung, in welche das Abendmahl den Feiernden mit Christus versetzt, nicht auf dem Gebiet der Metaphysik, sondern auf dem des Glaubens.

Vergleichen wir diese Idee vom Abendmahl mit dem Gedanken Jesu, so repräsentiert sie ohne Zweifel eine gewisse *Fortbildung* desselben. In der Abendmahlslehre des Apostels spiegeln sich unverkennbar die beiden Grundgedanken seiner Theologie, einerseits die alles beherrschende Bedeutung des Kreuzes (1 Kor. 2, 2), anderseits der Gedanke vom Leben Jesu in seinen Gläubigen (Gal. 2, 20). Allein seine ganze Auffassung ist doch beherrscht von der Erinnerung an den historischen Moment der Einsetzung. Und selbst der

Gedanke der geistigen Lebensgemeinschaft mit Christus, so spezifisch paulinisch er erscheint, liegt doch auch schon im Hintergrund der ersten Feier. Was wollte Jesus zuletzt anderes, als seinen Jüngern mitteilen, was er im vollsten Maß in sich trug und die Herzen der Gläubigen unauflöslich mit sich verbinden zu einer Gemeinschaft des Lebens? Darum dürfen wir wohl sagen: die paulinische Abendmahlslehre ist die rechtmäßige Entwickelung und gültige Auslegung der Absicht Jesu.

Gehen wir weiter zu Johannes. Für das Verständnis der Stelle 6, 51 ff. ist es erforderlich, einen doppelten Zusammenhang zu beachten. Einmal sind die gewählten Ausdrücke bedingt durch den Zusammenhang der Rede mit dem vorangegangenen Speisungswunder. Sodann tritt Jesus dem jüdischen Einwand entgegen, schon sein irdischer Ursprung widerlege seinen Anspruch, das Brot vom Himmel zu sein. Gerade in seinem Fleisch und Blut, in seiner konkreten menschlichen Erscheinung gelte es den göttlichen Inhalt zu erkennen und im Glauben sich anzueignen. V. 63 bietet den Schlüssel zu dieser paradoxen Redeweise; alles muß in die Sphäre des Geistigen übersetzt werden. Der Glaube als geistiger Akt löst den Widerspruch zwischen der menschlich historischen Erscheinung und dem göttlichen Gehalt.

Indem nun Jesus von seinen Zuhörern eben jetzt, da er mit ihnen redet, diese Glaubensaneignung fordert, kann er unmöglich das Abendmahl als die einzig mögliche Form derselben gedacht haben. Wie das Wort vom Lebenswasser 4, 13. 14 und das Bild vom Weinstock 15, 4. 5, so redet auch unsere Stelle von der an keine besondere Handlung und keinen einzelnen Moment gebundenen Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen, welche das Wesen des christlichen Lebens ausmacht. Zugleich aber läßt sich nicht bestreiten, daß die Ausdrucksweise des vierten Evangelisten durch den Gedanken an das Abendmahl mitbestimmt ist und daß er — dem Charakter seiner ganzen Lehrweise entsprechend — für den Bericht der Abendmahlseinsetzung durch diese verallgemeinerte Darstellung der Idee des Abendmahls einen Ersatz bietet, ähnlich wie Kap. 3 die Idee der Taufe zum Ausdruck bringt.

Für das vierte Evangelium tritt offenbar der historische Ur-

sprung und Ritus der Abendmahlsfeier weit mehr in den Hintergrund, als dies bei Paulus der Fall ist. Der Gedanke Jesu wird hier generalisiert und spiritualisiert. Und doch wird auch bei diesem letzten Schritt, welchen die Abendmahlsidee auf dem Weg ihrer neutestamentlichen Entwickelung zurücklegt, der ursprüngliche Boden nicht verlassen. Darum eben steht das Abendmahl am Schlusse der Unterweisung Jesu, weil in ihm der ganze Ertrag seines Lebens und Berufs, sein ganzes Wesen, zur geistigen Aneignung dargeboten werden soll.

An diese biblisch-theologischen Untersuchungen reiht nun ein letztes Kapitel die dogmatischen Folgerungen. Unsere Orientierung im Kreise der neutestamentlichen Gedanken über das Abendmahl überzeugt uns von dem exegetischen Unrecht jeder Auslegung, welche an materiell zu empfangende Substanzen denkt. Die ganze Handlung hat symbolischen Charakter. Sie ist die einfachste und verständlichste Parabel Jesu. Anders konnte der um den lebenden Meister versammelte Jüngerkreis die Handlung und die Einsetzungsworte unmöglich verstehen. Eine Verschiedenheit der Wiederholungen von der ersten Feier ist biblisch durch nichts zu begründen. Lehrt man eine Verwandlung der Elemente oder eine substantielle Vereinigung derselben mit Christi Leib und Blut, so stellt man sich außerhalb der geschichtlichen Bedingungen des ersten Mahls und hat nicht mehr biblischen Grund unter seinen Füßen. Hat vollends, wie wir dies ohne Zweifel anzunehmen haben, Jesus selbst mit den Jüngern von dem ausgeteilten Brot gegessen und aus dem Kelch getrunken, so wird die Realpräsenz zu einer psychologischen und moralischen Unmöglichkeit. Einer Untersuchung über den Sinn der Copula ἐστί bedarf es für uns nicht mehr. Die ganze Handlung trägt zu deutlich den Stempel der Symbolik. Aber ebenso wenig geben die paulinischen und johanneischen Stellen ein Recht, die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi anzunehmen. Nach Paulus und Johannes vollzieht sich die eucharistische Gemeinschaft mit Christus durchaus auf dem geistigen, religiösen Gebiet.

Überblicken wir vergleichend die konfessionelle Ausprägung der Abendmahlslehre, so ist kein Zweifel, daß Luther sich an den Sinn und Willen Jesu halten wollte. Allein seine Lehre vom

Abendmahl ist doch nicht bloß durch exegetische Treue, sondern zugleich durch den geschichtlichen Gegensatz gegen den wiedertäuferischen Radikalismus bestimmt. Er wollte die Gewißheit der durch Jesum Christum ausschließlich und objektiv vollbrachten Erlösung gegenüber der römischen Kirche, wie gegenüber dem Subjektivismus der Schwarmgeister behaupten. Er kämpft also für ein religiöses Interesse; aber er thut dies mit einer Buchstäblichkeit der Exegese, die ihm sonst fremd ist, und er verkennt, daß die Objektivität der Gnade auch bei der symbolischen Auffassung sich wahren läßt.

Calvins Lehre von der geistigen Gegenwart des Herrn, welcher auf die Gläubigen wirke durch die Kraft des heiligen Geistes, entbehrt der Klarheit und Bestimmtheit. Bald betont er die Mitteilung der göttlichen und himmlischen Kräfte, welche der verklärte Leib des erhöhten Christus in sich schließe, durch den heiligen Geist, bald lehrt er die Erhebung der Seele auf den Flügeln des Glaubens zum Himmel, wo sie die Gemeinschaft des Erlösers genieße. Auch bei ihm bleibt die Abendmahlslehre vom Blick auf den erhöhten Christus beherrscht, statt von der Erinnerung an den geschichtlichen getragen zu sein. Und darin liegt ein exegetischer und historischer Mangel.

Noch auffallender trägt freilich die theosophische Theorie diesen Mangel an sich, wenn sie den Leib Christi als eine geheimnisvolle transscendente Substanz denkt, welche — zugleich physisches oder metaphysisches Prinzip — den Keim der Unsterblichkeit mitteile. Den Schriftbeweis müssen die Freunde dieser Auffassung schuldig bleiben, denn die geschichtlichen Wurzeln derselben liegen mehr in den heidnischen Mysterien als in den ethischen und religiösen Begriffen des Evangeliums. Auch Zwinglis Abendmahlslehre bedarf freilich einer wesentlichen Ergänzung, wie die nachfolgende Ausführung darthun wird.

Das objektive Moment des Abendmahls ist die Anbietung der göttlichen Gnade in Jesu Christo. Insofern war die Abendmahlseinsetzung die ergreifendste Offenbarung der Liebe Christi, die Vorausdarstellung seines Opfers auf Golgatha. Um unserer Glaubensschwäche willen bleiben wir aber auch allezeit solcher sichtbaren Darstellung der Wohlthat Christi bedürftig. Die Wirksam-

keit des Abendmahls ist dabei durchaus der des Evangeliums analog. Der Weg der geistig zu verstehenden Offenbarung und des Glaubens, auf welchem alle religiöse Belebung geschieht, wird dabei nicht umgangen, nur modifiziert. (Idem effectus est verbi et ritus, Apol. Conf. Aug. VII, 5). Nach der subjektiven Seite ist das Abendmahl analog dem Passah eine Feier gläubiger Erinnerung und frommen Dankes für die Befreiung, die uns durch Christum geworden ist. Diese Erinnerung ist aber weder eine bloß intellektuelle Funktion, noch eine Anstrengung der Einbildungskraft, sondern ein Akt des Glaubens. Die manducatio oralis ist das Symbol der geistigen Aneignung des Werks Christi durch den Glauben der Jünger. Die Glaubenserinnerung mündet aus in eine geistige Lebensgemeinschaft, deren Medium jedoch beständig der Glaube bleibt. Zugleich ist das Abendmahl als äußere Handlung Bekenntnis des Glaubens und als gemeinsame Feier die Verbindung der Gläubigen untereinander auf Grund ihrer Gemeinschaft mit Christus, dessen Leib sie sind. Wir haben so im Abendmahl allerdings ein Mysterium; aber sein Geheimnis ist kein anderes als das Geheimnis des Kreuzes. Und wir haben darin eine reale Gabe, aber sie ist nichts anderes als die Gnade des Heils. Macht man mit dieser Auffassung praktisch Ernst, so müßte sich freilich auch ein anderer Charakter der Feier ergeben; das Abendmahl dürfte nicht einer Trauerfeier so ähnlich sehen, wie dies vielfach der Fall ist. Hierin dürften wir etwas lernen von den Abendmahlsgebeten der *Διδαχή*. Sie erinnern uns daran, daß das Abendmahl ein Mahl der Freude und des Dankes sein soll.

Nach dieser ausführlichen Wiedergabe des Inhalts bedarf es nicht erst der Versicherung, daß wir in der anzuzeigenden Schrift einen wertvollen Beitrag zur exegetischen und systematischen Theologie vor uns haben. Hat der Verfasser dieselbe in erster Linie den Protestanten französischer Zunge bestimmt, so hat doch auch die deutsche Theologie allen Grund an der hier gebotenen Belehrung dankbaren Anteil zu nehmen, da sie an ähnlichen Arbeiten keinen Überfluß besitzt. Der Titel bezeichnet das Buch als Essai dogmatique; mit mehr Recht könnte man es eine biblisch-theologische Untersuchung nennen, welche nur zum Schluß in dogmatische Über-

legungen ausmündet. Exegetische und historische Untersuchungen bilden die Basis des Ganzen, und sie werden mit so viel Umsicht und so viel Zurückhaltung des eigenen Urteils geführt, daß über manche streitige Frage lieber ein Non liquet ausgesprochen, als eine unbegründete Entscheidung gewagt wird. Wir erinnern hiefür nur an das Urteil über den Vorzug des Markus- oder Paulusberichts, über die Anwesenheit oder Abwesenheit des Judas beim Abendmahl, über das synoptische oder johanneische Datum der Feier. Mag man auch der Ansicht sein, daß überwiegende Gründe für den Paulusbericht sprechen, für die Abwesenheit des Judas und für das johanneische Datum, so wird man sich doch damit begnügen, wenigstens die Möglichkeit dieser Entscheidung anerkannt zu finden. Konsequenterweise hätten wir nur auch für die Frage, ob Jesus selbst von dem ausgeteilten Brot und dem durch seine Worte bedeutungsvoll geweihten Kelch genossen habe, dieselbe Zurückhaltung gewünscht. Daß Matthäus und Markus Jesu Wort: Ich werde hinfort nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken u. s. w. der Abendmahlseinsetzung nachfolgen lassen, reicht doch nicht aus, um die Frage zu entscheiden, da die umgekehrte Reihenfolge bei Lukas ganz wohl die ursprüngliche sein kann und die Worte nur besagen, es sei das Mahl überhaupt, an dessen Speise und Trank Jesus schon vor der eigentlichen Abendmahlsstiftung teilgehabt hatte, das letzte, welches er im Jüngerkreis genieße.

Zu den dankenswertesten Partieen des Buchs zählen wir die trefflich geordnete Entwickelung der mannigfaltigen Beziehungen, welche in der Abendmahlseinsetzung zusammentreffen. Sie ist Todesverkündigung, besonders eindringlich gemacht durch symbolische Handlung, neutestamentliches Gegenbild des Passah und des Bundesopfers zugleich, und es verbindet sich mit ihr die relativ ausgeführteste Deutung des Todes Jesu, welche wir in den synoptischen Evangelien haben. In letzterer Hinsicht reichen die Abendmahlsworte der anderen Aussage über den Heilswert des Todes Jesu die Hand, welche uns Mark. 10, 45 erhalten ist. So schwierig es sein mag, die Fragen vollständig zu beantworten, welche die letztere Stelle hervorruft, so hätte doch die verschiedene Richtung bezeichnet werden dürfen, in welcher beide Aussagen über den Heils-

wert des Todes Jesu sich bewegen. Sind die Abendmahlsworte vom Gedanken des sühnenden Opfers beherrscht, so liegt dem Wort vom λύτρον die Idee einer Wertgabe zugrunde, welche irgendwie geeignet ist, an die Stelle der Strafvollstreckung zu treten, indem sie — der Strafe darin, aber auch nur darin analog — die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit verbürgt. Das Opfer ist seinem Wesen nach durchaus Veranstaltung der göttlichen Gnade, die Annahme des Lösegelds im letzten Grund ebenfalls, während doch zugleich die ethische Bedingung der Verzeihung Gottes hier mit in den Gesichtskreis tritt. Darum sind beide Stellen mehr geeignet, sich gegenseitig zu ergänzen, als sich erklärend zu beleuchten.

Die Art, in welcher Lobstein die paulinische Idee vom Abendmahl und die in Joh. 6 dargebotenen Gesichtspunkte mit den Grundgedanken der Stiftung Jesu in Beziehung setzt, trägt ebenso wohl dem Eigentümlichen des paulinischen und johanneischen Gedankenkreises Rechnung wie dem übergreifend Gemeinsamen, das beide mit der synoptischen Überlieferung verbindet. Wir können nur dem Urteil beistimmen, daß uns hier eine Fortbildung, aber eine im Sinne der Stiftung gelegene Fortbildung der Abendmahlsidee entgegentritt. Nur ein Dilemma hätte dabei unseres Erachtens eine bestimmtere Hervorhebung verdient. Wir meinen die Frage, ob das Abendmahl die Feiernden nur zu dem Werk des geschichtlichen Christus in Beziehung setzt oder auch zu der Person des erhöhten Christus. Ohne Zweifel verschlingen sich bei Paulus beide Gedanken in einer Weise, die keine Scheidung gestattet. Der gläubig Feiernde steht mit Christus in realer Lebensgemeinschaft, er hat eine unmittelbare Beziehung zu dem lebendigen, erhöhten Herrn. Und doch, wenn er sich von dem Grunde dieser Beziehung Rechenschaft giebt, so ist diese ganz auf Christi Tod gebaut, der im Abendmahl verkündigt wird, also auf das geschichtliche Werk Christi. Ideale Realität und geschichtliche Vermittelung sind durchaus aneinander gebunden. Dem johanneischen Lehrtypus entspricht es ohnehin, daß das Werk Christi ganz in die Person gleichsam zurückgenommen, als die Offenbarung ihres inneren Gehalts verstanden wird. Liegt nun dieser Ineinsfassung der Versöhnungsthat und ihres erhöhten Vermittlers nicht der Gedanke zu-

grunde, daß es für uns ein unmittelbares Verhältnis zu der geschichtlich vollendeten Versöhnung nur vermöge der fortdauernden Wirksamkeit des erhöhten Christus giebt? Eine Lebensgemeinschaft im vollen Sinn kann es doch wohl nicht mit geschichtlichen Thatsachen, sondern nur mit lebendigen Personen geben. Und steht darum nicht im Hintergrund der Abendmahlsfeier mit ihrer an Christi Heilstod erinnernden Symbolik der erhöhte Erlöser selbst mit seiner wirksamen Gegenwart? Wir sind weit entfernt von allen theosophischen Theorieen über die Aneignung himmlischer Substanzen. Sie werden in der That durch den reformatorischen Grundsatz von der identischen Wirkung des Worts und der Sakramente ausgeschlossen. Mehr als das religiös-ethische Heil kann auch im Sakrament nicht angeboten und auf anderem Weg, als auf dem des Glaubens, kann nichts von Christus empfangen werden. Aber hinter aller geschichtlichen Erinnerung, welche die Symbolik des Mahls wachruft, steht doch die eigentliche Kommunion der gläubigen Seele mit ihrem gegenwärtigen Herrn.

Lobstein verwehrt uns diese Auffassung nicht. Auch nach ihm mündet die gläubige Aneignung des Erlösungswerks aus in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser (S. 194: La commémoration de la foi se résout en une communion de vie). Aber — und dies führt uns auf eine weitere Bemerkung — er hat doch für die Abendmahlslehre Calvins, die sich mit der eben vorgetragenen Anschauung sehr nahe berührt, ein wesentlich ablehnendes Urteil. Wir erkennen vollkommen an, daß Calvins Abendmahlslehre ein doppeltes Gesicht zeigt. Allein wir halten es doch für möglich, aus den teilweise verhüllenden Formeln einen klaren, konsequent gedachten Kern herauszuschälen, wofern man nur die unionistische Tendenz von dem eigentlich theologischen Gedankenzug ablöst. Calvin versucht ohne Zweifel, der lutherischen Lehrweise so weit als möglich entgegenzukommen. In diesem irenischen Interesse ist er geneigt zuzugestehen, daß die Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl noch etwas Besonderes sei neben der auch sonst möglichen Gemeinschaft mit Christus im Geist. Christi Fleisch und Blut im Himmel spielen dann die Rolle eines Mediums,

welches den göttlichen Gehalt seiner Person in menschliche Form überleitet. So Institutio IV, 17 § 9: Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Wo er jedoch dem klaren Zug seines eigenen Denkens folgt, da sind Christi Leib und Blut nur die Bezeichnung des ganzen Christus (a. a. O. § 18: Symbola nos ad eum integrum invitant), die Merkmale seiner Selbsthingabe in den Tod (a. a. O. § 11: Corpus et sanguis Christi, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia implevit). Hier ist jeder Gedanke an himmlische Substanzen abgestreift und die Abendmahlsfeier ganz nur die geistige Vereinigung mit dem ganzen Christus, dem ganzen Erlöser. Daß Calvin diese Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus in der doppelten Weise beschreibt: er teile seine himmlischen Kräfte mit durch den heiligen Geist (z. B. § 18) und die Seele erhebe sich auf Flügeln des Glaubens zum Himmel, um mit Christus vereinigt zu werden (§ 24), ist im Grunde unerheblich und sollte nicht als Unklarheit getadelt werden. Beide Darstellungsweisen sind für Calvin sicher nur menschlich unzulängliche Bezeichnungen für einen und denselben geistigen Vorgang. Sonst könnte er nicht so unbefangen, wie dies z. B. § 16 und 24 geschieht, beides dicht nebeneinander stellen. (Ein verwandtes Urteil hierüber finden wir in dem dogmengeschichtlichen Leitfaden von Loofs S. 280 ausgesprochen.) Wir glauben darum, daß es für eine Abendmahlslehre, welche zugleich dem Gedankenkreis der paulinischen und johanneischen Schriften gerecht werden will, weit näher liegt, an Calvin als an Zwingli anzuknüpfen. Über die Abendmahlslehre, welche Luther im Streit mit den Sakramentierern in steigender Schroffheit entwickelt hat, gestattet auch uns unser exegetisches Gewissen kein anderes Urteil als das, welches Lobstein ausspricht. Sie sucht ein religiöses Interesse zu wahren, aber sie thut dies mit den Mitteln einer falschen Metaphysik, welche zwischen geistiger Realität und materieller Substantialität nicht gehörig unterscheidet.

Ob es möglich und wünschenswert ist, der Abendmahlsfeier mehr den Charakter dankbarer Freude zu geben, steht uns keineswegs fest. Liturgisch muß doch wohl neben der Anbietung der

Gnade Gottes in Christus auch die subjektive Voraussetzung einer gesegneten Teilnahme, die Selbstprüfung zum Ausdruck kommen. Und wenn daraus in der empirischen Gemeinde, wie sie nun einmal ist, eine vorwiegend ernste Stimmung entspringt, so sehen wir nicht ein, wie dies geändert werden kann, ohne daß etwas von der ethischen und religiösen Frucht des Abendmahls verloren geht.

Basel. Lic. Dr. O. Kirn.

Berichtigung.

In meiner Abhandlung im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 242, Anm. 1 habe ich nachträglich zu berichtigen (worauf ich zu meinem Bedauern erst vor kurzem aufmerksam geworden bin), daß das bekannte Wort „Primus Deos fecit timor" dem Lucrez nicht auch von F. Nitzsch beigelegt worden ist), indem vielmehr dieser Gelehrte den Lucrez nicht die Annahme von Göttern überhaupt, sondern nur den abergläubischen Götterkultus des Volkes aus Furcht und Angst herleiten läßt. J. Köstlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1890.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 9. September 1890 und folgenden Tages ihr Urteil gefällt über neun zur Lösung von zwei der in 1888 ausgeschriebenen Preisaufgaben eingesandten Abhandlungen.

Drei dieser Abhandlungen, in der deutschen Sprache geschrieben, bezogen sich auf die Frage:

Die Gesellschaft verlangt: „Eine Untersuchung nach dem Rechte der Mystik in der Religion."

Die erste, mit dem Motto: „Das Reich Gottes ist in euch", konnte überhaupt nicht in Betracht kommen. Anstatt der geforderten Untersuchung enthielt sie eine Empfehlung der mystisch-allegorischen Exegese der Bibel, wovon sie eine Zahl ebenso geschmackloser als willkürlicher Proben gab.

Die zweite, mit dem Sinnspruch: „Es giebt eine große, kräftige Mystik" u. s. w. (Schleiermacher) war nicht unverdienstlich. Der Verfasser trug seine Gedanken klar und ordentlich vor, trachtete die Frage vollständig zu beantworten und machte manche

richtige Bemerkung. Er liefert aber mehr eine Skizze als eine völlig ausgearbeitete Schrift. Nach Veranlassung jedes Unterteiles seiner Darstellung stellen sich dann auch Fragen ein, worauf in seiner Abhandlung keine Antwort zu finden war. Zum rechten Begriff von dem Wesen der Mystik hilft er den Leser nicht fort, und seine Widerlegung der gegen sie eingetragenen Bedenken befriedigt nicht. Auf Krönung hatte daher sein Aufsatz keinen Anspruch.

Auch die dritte Abhandlung (Suchet den Herrn, weil er zu finden ist, Jes. 4, 7) konnte den Preis nicht erwerben. Gern gestanden die Beurteiler, daß sie von einem ernsthaften Studium und von warmer Eingenommenheit mit dem Gegenstand Beweise gab. Sie konnte aber als eine Antwort auf die gestellte Frage nicht gelten. Nachdem der Verfasser im ersten Teile „die Ursprünge der Mystik" angewiesen und im zweiten Teile „die wesentlichsten Einwände gegen die Mystik" widerlegt hatte, behandelte er im dritten Teile „das besondere Gebiet der Mystik" und zeigt sich hier ein Verteidiger einer abgesonderten evangelischen Mystik, oder eigentlich: Gefühlstheologie, welche nebst der christlichen Dogmatik und Ethik ihre Stelle einnehmen müßte. Schon hieraus geht hervor, daß er in zwei Hinsichten vom gestellten Fragepunkte abgewichen war; teils dadurch, daß er sich, in genauem Zusammenhang mit seinem kirchlich dogmatischen Ausgangspunkte, auf die christliche Religion beschränkte; anderenteils dadurch, daß er in den Kreis seiner Betrachtungen die Theologie zog und ihre Reform verteidigte. Lieferte also der Verfasser in dieser Hinsicht mehr, als gefordert war, so konnte dieses Mehrere den Mangel an dem, was seine Abhandlung zu allererst enthalten müßte, nicht ersetzen: eine klare Beschreibung vom Wesen der Mystik und die Anweisung der Stelle, welche ihr auf psychologischen und metaphysischen Gründen in der Religion eingeräumt werden kann. Was er darüber gab, wurde von seiner dogmatischen Überzeugung ganz beherrscht, und war für alle damit nicht Einverstandene absolut unbrauchbar. Dasselbe galt von der Widerlegung der gegen die Mystik vorgebrachten Bedenken. Das Ziel, welches die Direktoren sich vorgestellt hatten, würde also durch die Herausgabe dieser Schrift nicht erreicht sein.

Die sechs übrigen Abhandlungen waren eingesandt als Antworten auf die Preisfrage:

Die Gesellschaft verlangt: „Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Lehre **vom Reiche Gottes** in den verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes.

Die erste, in der französischen Sprache geschrieben und mit dem Spruche gezeichnet: „Agit, ergo est“, mußte gleich für untauglich erklärt werden, weil sie einer wirklichen Beantwortung der Frage gänzlich nicht glich. Schon der Titel („Le Royaume de Dieu sur la terre, ce qu'il est et ce qu'il sera, d'après la Sainte Ecriture et les témoignages de l'histoire“) zeigte, daß der Verfasser, ziemlich sonderbar, was die Gesellschaft verlangte, nicht verstanden hatte. Von Exegese kam bei ihm sehr wenig, von der abgesonderten Betrachtung der verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes fast gar nichts zu Recht. Anstatt davon, gab er seine Gedanken über die Vergangenheit und die Zukunft des Christentums. Nebst vielem Guten kam darin auch viel Sonderbares vor. Jedoch es umging alles den Gegenstand der Preisfrage.

Ein ebenso ungünstiges Urteil traf die Abhandlung eines niederländischen Schriftstellers, mit dem Motto: „*ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*“ (Matth. 6, 33). Die wörtlichen Ausdrücke der Preisfrage abändernd, erklärte er „die Lehre vom Reiche Gottes nach den Aussagen des Neuen Testamentes“ vortragen zu wollen. Das hierdurch erweckte Vermuten, daß er die Schriften des Neuen Testamentes nicht gehörig auseinanderhalten würde, bestätigte die Abhandlung selbst vollständig. Doch außerdem lieferte sie den Beweis, daß er nicht historisch, sondern dogmatisch verfahren hatte und seine eigenen Ideen an der Stelle der neutestamentlichen Schriftsteller setzte. Die Verteilung war fehlerhaft und unlogisch: was auf dem Vordergrund hatte stehen sollen, die Behandlung der Aussagen der synoptischen Evangelien und der übrigen Bücher des Neuen Testamentes, kam hinterher. Bevor der Verfasser damit anfing, hatte er den Begriff vom Reiche Gottes schon festgestellt, und zwar nach Matth. 28, 19 und 2 Kor.

13, 13, in welchen Texten er die theologische, die psychologische und die kosmologische Idee von Kant zurzückzufinden glaubte. Was hiermit nicht übereinzustimmen oder zusammenzuhängen schien, ließ er ruhen oder verwarf es, ohne sein Recht dazu gehörig zu begründen. Zwar stand hier gegenüber, daß er mit Wärme seine Überzeugung verteidigte und auf die Einstimmung seiner Leser mit mehr als einer seiner Behauptungen rechnen durfte; aber der unwissenschaftlichen Methode wegen mußte seiner Schrift jeder Anspruch auf Krönung verweigert werden.

Die dritte Abhandlung über diesen Gegenstand war, ebenso wie die drei folgenden, in der deutschen Sprache geschrieben und hatte zum Sinnspruch die Worte Luthers: „Das Reich muß uns doch bleiben." Der Verfasser hatte, wie aus der Einleitung sich ergab, der Sammlung von den Titeln der Monographien über den Gegenstand und der Lesung der vornehmsten unter ihnen viele Sorge und Zeit gespendet. Weiter durchlief er, in acht Paragraphen, die Bücher des Neuen Testamentes und brachte daraus zusammen, was sie vom Reiche Gottes lehren. Darauf aber hatte er sich ungefähr beschränkt. Er blieb auf der Oberfläche, drang in den Sinn der Texte nicht durch und hielt sich da, wo zwischen verschiedenen Auffassungen gewählt werden mußte, nicht frei von Willkür. Schon als populärer Aufsatz mußte seine Schrift unbefriedigend genannt werden; als wissenschaftliche Abhandlung konnte sie die Probe gar nicht bestehen.

Die vierte Abhandlung mit dem Motto: „Die Lehre vom Gottesreich steht im engsten Zusammenhang" u. s. w. war offenbar die Arbeit eines sehr tüchtigen und scharfsinnigen Mannes, der dem Gegenstand der Preisfrage ein selbständiges Studium gewidmet hatte. Dennoch konnte seiner Schrift keine Krönung zuteil werden. Und zwar erstens der mangelhaften Form wegen. Er behandelte die Bücher des Neuen Testamentes in chronologischer Ordnung, jedes abgesondert, ohne die miteinander verwandten zu einer Gruppe zusammenzufassen, mit Ausnahme allein der synoptischen Evangelien. Demzufolge zerfiel er nicht selten in Wiederholung und kam er nicht oder kaum zu einer Zusammenfassung der von ihm erreichten Resultate. Seine Schreibart war

dürr und monoton; ein leserliches Buch hatte er nicht geliefert. Aber auch gegen die Methode und den Inhalt der Abhandlung hatten die Direktoren wichtige Bedenken. Der Verfasser gab etwas anderes, als in ihrer Frage verlangt war; vielmehr eine Geschichte der christlichen Eschatologie während der neutestamentlichen Periode als eine Auseinandersetzung der Lehre vom Reiche Gottes in den verschiedenen Schriften. Als solch eine Geschichte betrachtet und beurteilt erschien nun aber seine Arbeit als sehr ungenügend. Die Vorgeschichte der christlichen Vorstellung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* fehlte darin. Dem Unterrichte Jesu war die Stelle nicht angewiesen, welche ihm, auch nach des Verfassers eigener Ansicht, gebührte. Dem Hellenismus wurde viel größerer Einfluß zugeschrieben, als historisch erweislich ist. Den Schriftstellern des Neuen Testamentes gegenüber wurde die Forderung der Konsequenz mit oft übertriebener Strenge gehandhabt und in der Beurteilung ihrer Gedanken die Billigkeit oftmals nicht beobachtet. Die Vorstellung endlich von der Person Jesu, von seinen Gedanken und dem Gang ihrer Entwickelung stieß bei den meisten Direktoren auf überwiegende Bedenken. Aller dieser Ursachen wegen mußte dem Autor trotz seiner unverkennbaren Verdienste der Preis versagt werden.

Günstiger lautete das Urteil über die zwei noch übrig bleibenden Abhandlungen gezeichnet mit des Mottos: „*Μαρὰν ἀθά*" (1 Kor. 16, 22) und „*Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*" (Matth. 6, 10). In keiner der beiden sahen die Direktoren ihre Wünsche völlig befriedigt. In der ersten (1 Kor. 16, 22) vermißten sie eine klare Beschreibung des Charakters der von Jesu angekündigten *βασιλεία* und eine genügende Erklärung des gegenwärtigen Verhältnisses der zwei Vorstellungen davon in seinem Unterrichte; auch schien ihnen der zweite Hauptteil, über die Erwartung der christlichen Gemeinde, weniger vollständig als der erste. Die zweite Abhandlung (Matth. 6, 10) ließ, nach ihrem Urteil, inbetreff der Form viel zu wünschen übrig; der Stil war weitläufig und durch die wiederholten Verweisungen nach dem, was später folgen würde, für den Leser ermüdend. Weiter fehlte darin, nach ihrer Meinung mit Unrecht, eine historische Einleitung, und hatte man gegen die Erklärung einiger neutestamentlicher Texte Bedenken. Gegenüber diesen Fehlern

standen jedoch in beiden Abhandlungen nicht geringe Tugenden. Die Verfasser beider zeigten sich bekannt mit der Litteratur des Gegenstandes, und, obwohl es ihnen nicht gelungen war, ihn endgültig abzuhandeln, sie lieferten doch ein jeder auf seine Weise, und so daß der eine den andern ergänzt, bisweilen verbessert, einen Beitrag zur richtigen Betrachtung jenes Gegenstandes. Das Resultat der Beratschlagung über ihre Arbeit war dann auch, daß man sich entschloß, jedem der beiden Schriftsteller die silberne Medaille der Gesellschaft und zweihundertfünfzig Gulden darzubieten, und die zwei Abhandlungen in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Wenn sie diese Verfügung acceptieren und zur Öffnung ihres Namenbillets Erlaubnis geben, so werden die Bemerkungen der Direktoren auf ihre Arbeit ihnen mitgeteilt werden, im Vertrauen, daß sie für die Herausgabe davon werden Gebrauch machen wollen

Danach beschlossen die Direktoren die Preisfragen über das Disziplinarverfahren in der niederländischen reformierten Kirche und über das Recht der Mystik in der Religion zurückzunehmen, und jetzt die drei folgenden neuen Fragen auszuschreiben:

1) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1891:

I. Die Gesellschaft verlangt: „Eine Abhandlung über **das Buch der Psalmen**, worin die historisch-kritischen Untersuchungen der letzten Jahre nach dem Ursprung und dem Charakter dieses Buches zur billigen Würdigung und zum richtigen Gebrauch seines Inhaltes angewendet werden."

II. „Was lehren die verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes über **Vergeltung und Gnade?**"

2) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1892:

III. Die Gesellschaft verlangt: „Eine Geschichte des Konfessionalismus in der reformierten Kirche in den Niederlanden."

Alles, was nach dem bestimmten Termin eingeht, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Vor 15. Dezember 1890 wird den Antworten auf die in 1889 ausgeschriebenen Preisfragen über die sittliche Weltordnung und über die Aufgabe der Regierung einer christlichen Nation in Kolonieen mit mohammedanischer und heidnischer Bevölkerung entgegengesehen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch

eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1891.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 10. Oktober 1890 ihr Urteil abgegeben über die fünf bei ihnen eingegangenen Abhandlungen auf die zwei 1887 und 1888 ausgeschriebenen Preisfragen.

Drei von diesen, Deutsch verfaßt, galten der Frage:

> „Untersuchung nach der Echtheit und der Integrität des Briefes an die Galater im Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenken."

Die erste, mit dem Motto: „Wir können nichts" u. s. w. (2 Kor. 13, 8), wurde zur Seite gelegt, weil sie keine Antwort zur gestellten Frage enthielt. Die Integrität des Briefes wurde darin nicht behandelt. Auf die gegen die Echtheit in der letzten Zeit erhobenen Bedenkungen wurde nicht oder kaum Rücksicht genommen. Der positive Beweis zugunsten der Echtheit, welchen der Autor der Vergleichung des Briefes mit anderen neutestamentlichen

Schriften entnahm, enthielt zwar einige scharfsinnigen Bemerkungen, daneben aber vieles Willkürliche oder Spitzfindige, und konnte also das Fehlende, in der Preisfrage direkt Geforderte, durchaus nicht ersetzen.

Die zweite Abhandlung, mit den Worten: „Bin ich dann euer Feind u. s. w.“ (Gal. 4, 16), wurde erkannt als die Arbeit eines selbständigen und scharfsinnigen Mannes. Indes hatte auch er auf die Bedenken der Bestreiter der Echtheit zu wenig Rücksicht genommen. Die Form seiner Schrift entsprach den Forderungen des guten Tones nicht. Doch dies waren nicht die vornehmsten Beschwerden gegen die Krönung. Die Unterscheidung echter und interpolierter Bestandteile in der Apostelgeschichte, welche in des Autors Beweisführung eine hervorragende Stellung einnahm, mußte als mißlungen betrachtet werden. Besonders aber erhob man Bedenken gegen die Behandlung der Frage nach der Integrität des Briefes. Der Autor hätte diese, wie er that, nach der Echtheit zur Rede bringen können, falls er meinte, der kanonische Text, dessen paulinische Herkunft er handhabt, sei der ursprüngliche. Weil er aber eine viel kürzere — von ihm irrigerweise im ganzen als Marcionitisch betrachtete — Renzension bevorzugt, hätte er sein Recht dazu ohne Zweifel vorher beweisen sollen. Außer diesem Fehler in der Disposition hielt man es für sehr befremdlich, die Argumentation für die Echtheit des gewöhnlichen Textes als gültig auch für die kürzere, von diesem wesentlich verschiedene, Rezension betrachtet zu sehen. Daraus zeigte sich doch offenbar, daß des Autors kritische Methode zu wünschen übrig ließ und dem auf diese Weise bekommenen Resultat kein wissenschaftlicher Wert zuerkannt werden konnte.

Der Autor der dritten Abhandlung, mit dem Motto: „Quidquid id est, timeo cett.“, hatte die Bedenkungen Piersons und Lomans gegen die Echtheit und Pierson-Nabers gegen die Integrität des Briefes mit großer Genauigkeit zurückgewiesen und auf die Widerlegung derselben nicht geringe Mühe und Sorge verwendet. Seinem Fleiß und seinem Streben nach Objektivität wurde auch von allen Beurteilern hohes Lob gespendet. Zur Krönung und Herausgabe seiner Schrift konnten sie sich aber nicht

entschließen. Nach ihrer einstimmigen Meinung hatte der Autor die Grenze, auf welche die Behandlung des fraglichen Themas beschränkt bleiben sollte, weit überschritten. Er verschonte den Leser buchstäblich mit nichts, auch nicht mit der breiten Angabe und Widerlegung von Bedenken, welche, auch nach seiner eigenen Ansicht, die Frage nur indirekt berührten. Trotzdem hatte er die Vollständigkeit nicht erreicht; u. a. waren die Beschwerden R. Stecks nicht mit der nötigen Sorge vorgetragen und gewogen. Auch gegen den Gehalt der Beweise, mit welchen die Echtheit des Briefes gehandhabt wurde, erhoben sich mehrere Bedenken; jedesmal verfiel der Autor in methodologische Abschweifungen, statt sich schnurstracks dem Ziel zuzuwenden und den Gegner auf eigenem Terrain zu treffen. Aus diesen Gründen konnten die Beurteiler sich nicht überzeugen, daß die Abhandlung die kritische Frage ihrer Lösung näher bringen würde, und sahen sie sich zu ihrem Bedauern verpflichtet, ihr den in Aussicht gestellten Preis nicht zuzuerkennen.

Zur Beantwortung der Frage nach einer

„Geschichte der Rijnsburger oder Collegianten"

waren zwei holländische Abhandlungen eingeliefert, die eine mit dem Denkspruch: „Bono cum Deo", die andere mit dem Motto: „De draagkracht der Hervorming was grooter dan die der Hervormers."

Die erste konnte sogleich zur Seite gelegt werden, denn der Autor mochte einige Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts und ein paar Wörterbücher von sehr zweifelhaftem Wert fleißig nachgeschlagen haben, das Vorhandensein anderer bedeutend wichtiger Quellen wurde von ihm nicht vermutet, und der Zweck der Frage nicht verstanden, sodaß seiner Antwort jeder wissenschaftliche Wert fehlt und sie deutlich die Arbeit eines ganz Unbefugten verrät.

Ganz anders war das Urteil über die zweite Abhandlung. Sie zeugte von anhaltendem Studium und enthielt vieles, was zur Sache gehört, auch aus ungedruckten Dokumenten, in vorzüglicher Weise zusammengebracht. Was aber das Anbieten dieser Preisfrage veranlaßte, das gegenwärtige Streben, ohne irgendwelchen

kirchlichen Zusammenhang regelmäßige religiöse Versammlungen zu halten, ist von dem Autor ganz übersehen, und die Bedeutung der Collegianten für die vaterländische Kirchengeschichte gar nicht dargestellt: mit einem Wort, jeder Pragmatismus fehlt. Außerdem hat er eine sehr wichtige Quelle, das Archiv des Waisenhauses der Collegianten, ganz unbenutzt gelassen, und dem Stil so wenig Sorge gewidmet, daß dieser durch Nachlässigkeit und triviale Ausdrücke weit unter der Würde des Gegenstandes steht. Wie viel Gutes seine Abhandlung als Materialsammlung auch enthält, so konnte sie für den Preis doch nicht in Betracht kommen.

Hiernach beschloß man, die Preisfrage zu wiederholen, und zwar für einen zweijährigen Termin, sodaß die Antworten vor dem 1. Januar 1893 erwartet werden. Die Gesellschaft bringt in Erinnerung, zu dieser Frage Veranlassung gefunden zu haben in dem auch heutzutage dann und wann lautwerdenden Wunsche nach einem Verein für regelmäßige öffentliche religiöse Versammlungen ohne irgendwelchen kirchlichen Zusammenhang, ohne angestellte Prediger und mit voller Freiheit inbezug auf Glaubensbekenntnis. Sie stellte sich dabei vor die Stiftung der Gebrüder van der Kodde, ungefähr 1619, welche bis zum Anfange unseres Jahrhunderts fortdauerte. Eine Beschreibung der infolge dessen in mehreren Orten errichteten Kollegien und der dadurch mit der Obrigkeit entstandenen Schwierigkeiten, — auch des Einflusses, welchen sie hatten auf ihre protestantischen Brüder, auf Remonstranten, Taufgesinnte, Baptisten, Reformierte und Socinianer, — ihrer Berührung mit Spinoza und seinen Nachfolgern, — ihrer Bestrebungen hinsichtlich der Weise des Predigens, der Verbesserung des Kirchengesanges u. s. w. — alles dieses hielt die Gesellschaft für die Geschichte des niederländischen Protestantismus und des Gemeindelebens unter uns von so überwiegendem Interesse, daß sie sich freuen würde, eine preiswürdige Abhandlung zu bekommen, enthaltend

„Eine Geschichte der Rijnsburger oder Collegianten."

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1892 eingesandt werden müssen, wird angeboten:

„Welches ist nach christlichen Prinzipien das wünschenswerteste Verhältnis zwischen Philanthropie und Staatssorge?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigem zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedrich Andreas Perthes (Emil Perthes) in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 1.
Vierundsechzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und **H. Schultz**

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und **D. E. Kautzsch.**

Jahrgang 1891, drittes Heft.

ERST WIEG'S DANN WAG'S

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Abhandlungen.

1.

Zum Beweis für die Wahrheit des Christentums.

Von

D. Julius Kaftan.

Die Frage nach dem Beweis für die Wahrheit des Christentums ist von Anfang an eine Grundfrage der christlichen Theologie gewesen. Das Christentum selbst, der Glaube, die Überzeugung von seiner Wahrheit hängt zwar nicht von diesem Beweis ab. Man kann seines Glaubens froh und gewiß werden, ohne sich im mindesten darum zu kümmern. Aber die Theologie, die Wissenschaft des Christentums muß ihr Augenmerk darauf richten. Sie hat den Anspruch unserer Religion, universelle und allgemein gültige Wahrheit zu sein, mit wissenschaftlichen Mitteln zu rechtfertigen. Und das kann sie nicht anders als indem sie einen solchen Beweis versucht.

Die Art, wie der Beweis geführt wird, richtet sich aber nach den allgemeinen Faktoren des geistigen Lebens. Das beweist die Geschichte. Und das kann nicht anders sein. Um die Wahrheit des Christentums zu beweisen, muß man prüfen und feststellen, an welchen Kriterien überhaupt Wahrheit als solche erkannt wird. Man muß zeigen, daß auch das Christentum ihnen entspricht, daß der Glaube sich daher mit allem, was wir sonst als Wahrheit erkennen, in der Einheit eines Bewußtseins vereinigen läßt. Und

darin liegt dann wenigstens eine formelle Unterordnung des Christentums unter die allgemeinen Instanzen der Wahrheitserkenntnis. Das Beweisverfahren hängt von ihnen ab.

Vielleicht wird hiergegen eingewandt, daß eine solche Unterordnung sich nicht mit der Souveränität des christlichen Glaubens und der christlichen Wahrheit vertrage. Im letzten Grunde göttlichen Ursprungs dürfe diese Wahrheit nicht den selbsterdachten Maßstäben der menschlichen Vernunft unterworfen werden. Dabei laufe es nur zu leicht auf eine Veränderung und Verkürzung des durch Gottes Geist in uns gewirkten Glaubens hinaus. Aber so richtig das alles ist, so enthält es doch nicht mehr als einen wichtigen Hinweis auf die Aufgabe, welche es zu lösen gilt. Es wird eben in der Theologie darauf ankommen, den Beweis so zu führen, daß das Christentum bleibt, was es ist, daß in der Auffassung und Darstellung des Glaubens keinerlei fremde sondern nur die in ihm selber liegenden Maßstäbe der Wahrheit geltend gemacht werden. Je vollkommener das gelingt, wird man sagen dürfen, desto besser vermag der Beweis vor dem Forum des Glaubens und der Kirche zu bestehen. Ganz leistet er, was er soll nur dann, wenn diese Bedenken völlig davor verstummen müssen. Aber auch, wenn das erreicht wird, bleibt es doch dabei, daß in formeller Beziehung jene Unterordnung stattfindet. Das liegt in der Natur der Sache, darin, daß der Beweis nichts anderes ist als eine Einfügung des Glaubens in den Zusammenhang unseres geistigen Gesamtlebens und Gesamtbewußtseins.

Sieht man freilich auf die Geschichte, dann zeigt sich, wie begründet die oben erwähnten Bedenken sind. Im Dogma der Kirche selbst haben diese allgemeineren Faktoren die Gestaltung der christlichen Wahrheit mitbestimmt und zwar nicht bloß in formeller Beziehung. Und gesetzt, die Dinge liegen so, daß der Beweis für die christliche Wahrheit nur geführt werden kann, indem diese zugleich einer gewissen Veränderung und Umbildung unterzogen wird, so liegt es in der Logik der Sache, daß ein solches Opfer unbedenklich gebracht wird. Denn jene Umbildung geschieht ja im Interesse der Wahrheit und wird daher nicht als Verkürzung sondern als Fortschritt in der Erkenntnis der von Gott uns geschenkten

Wahrheit empfunden. Überdies findet sich das christliche Bewußtsein damit ab, indem es die allgemeinen Faktoren in den Kreis der göttlichen Offenbarung einbezieht — etwas, was z. B. in der Entstehung des Dogmas geschehen ist und auf unmeßbare Weise bis heute das Urteil über christliche Glaubensfragen beeinflußt. Darin vor allem zeigt sich, wie tief der Beweis des Christentums und seine nähere Gestaltung in die Theologie, in die Bestimmung ihrer Aufgabe, ja darüber hinaus in das allgemeine christliche Bewußtsein eingreift.

Diese Bemerkungen sollen daran erinnern, daß die Frage nach dem Beweis des Christentums für Theologie und Kirche von zentraler Bedeutung ist. Die Stellung des Christentums zum geistigen Leben einer Epoche bedingt die Art des Beweises und hängt wieder von seiner Durchführung ab. Aber nicht genug damit — auch die inneren Angelegenheiten der Glaubenslehre und weiter der kirchlichen Verkündigung lassen sich einem daher stammenden Einfluß gar nicht entziehen. Und es steht nicht so, daß Kirche oder Theologie um der etwaigen verhängnisvollen Folgen willen auf einen solchen Beweis überhaupt verzichten könnten. Das läßt das Christentum selber nicht zu. Es will im geistigen Leben der Christenheit nicht bloß geduldet werden, sondern herrschen. Sonst wird es Paganismus und geht zugrunde. Jene Aufgabe verleugnen, käme daher einem Selbstmord gleich. Sie bearbeiten, ist eine unerläßliche Pflicht, welche die Theologie im Dienst der Kirche zu erfüllen hat.

Nun hat das Beweisverfahren, auf welches die kirchliche Theologie in und mit der Bildung des Dogmas eintrat, viele Jahrhunderte lang unbestritten geherrscht. Erst in der neueren Theologie seit Kant und Schleiermacher ist darin eine Änderung eingetreten. Namentlich die Kritik, welche Kant an den Beweisen für das Dasein Gottes übte, hat die Herrschaft der überlieferten Apologetik erschüttert. Viele wollen heute von jenen Beweisen nichts mehr wissen. Das scheint mir nun zwar ein Widerspruch vonseiten derer zu sein, welche dabei im übrigen an der Form der theologischen Überlieferung festhalten. Jene Apologetik und der überlieferte dogmatische Betrieb gehören zusammen. Sie stehen

und fallen miteinander. Die Konsequenz des Standpunktes verlangt, wenn das Dogma, dann auch die ihm entsprechende Apologetik festzuhalten, wie auch gegen Kant vonseiten mancher neuerer Theologen noch geschieht. Aber wie dem immer sei, jedenfalls ist die Frage nach dem Beweis des Christentums in der neueren Theologie kontrovers geworden. Und was sich daran alles knüpft, das zeigen die vorausgeschickten Bemerkungen. Man wird sagen dürfen, daß diese Frage, in ihrer Tragweite und mit ihren Konsequenzen genommen, neben der Frage nach dem richtigen geschichtlichen Verständnis von Schrift und Dogma den andern Brennpunkt aller theologischen Verhandlungen der Gegenwart bildet. Eben um deswillen darf ich auch das Interesse des theologischen Publikums für eine wiederholte Erörterung darüber in Anspruch nehmen.

Indessen ist es nicht meine Absicht, das eben berührte Thema weiter zu verfolgen. Ich gehöre zu denen, welche der Meinung sind, daß wir an der überlieferten Apologetik nicht länger festhalten dürfen, und daß das kein Verlust sondern ein Gewinn ist. In meinem Buch über „Die Wahrheit der christlichen Religion“ habe ich diese Anschauung eingehend begründet, so daß ich darauf verweisen kann. Daß es damit seine Richtigkeit habe, muß hier als Voraussetzung gelten. Unter dieser Voraussetzung entsteht dann die Frage nach neuen Mitteln und Wegen für den Beweis des Christentums. Wie ich darüber denke, und wie nach meiner Einsicht dieser Beweis heute geführt werden muß, habe ich zwar gleichfalls in dem genannten Buch entwickelt. Und es hätte keinen Sinn, das dort darüber Gesagte hier in der Kürze noch einmal zu sagen. Wohl aber möchte ich im Zusammenhang und etwas ausführlicher, als dort geschehen konnte, die Frage besprechen, *ob die Philosophie Kants eine ausreichende und bleibende Grundlage für den Beweis des Christentums bietet oder nicht.*

An und für sich schon liegt diese Frage nahe. Kants kritische Philosophie bildet, wie erwähnt, den Ausgangspunkt derjenigen, welche die alte Apologetik verwerfen zu sollen glauben. Sollte denn nicht, was er an die Stelle der alten Apologetik setzte, auch die

Digitized by Google

neuen Wege und Mittel für die Lösung der Aufgabe bieten? Besondere Veranlassung zur Besprechung dieses Themas erwächst mir aus der Auseinandersetzung Reischles mit meinem Buch, welche in den „Studien und Kritiken", S. 51 ff., dieses Jahrgangs veröffentlicht worden ist. Denn Reischle vertritt den Standpunkt, daß wir in einer viel engeren Anlehnung an Kant, als ich für richtig gehalten, den gewiesenen Weg zu erkennen haben. Seine dankenswerte Erörterung hat also mich selbst wieder vor diese Frage gestellt, mir aber auch, da ich bei meiner Ablehnung des eigentlichen Kantianismus bleiben muß, die Pflicht auferlegt, dieses Urteil etwas eingehender zu begründen.

Zum Ausgangspunkt nehme ich, daß es sich zwischen Reischle und mir, wie er selber gelegentlich betont, um einen Gegensatz auf gemeinsamem Boden handelt. Gemeinsam ist uns vor allem die schon besprochene ablehnende Stellung zur überlieferten Apologetik. Wir sind beide gleich sehr davon überzeugt, daß es nicht thunlich ist, die christliche Gotteserkenntnis als Abschluß und Vollendung der wissenschaftlichen Welterkenntnis zu erweisen, wie es früher geschah. Aber darin liegt zugleich eine gemeinsame Position, die Ansicht nämlich, daß die christliche Glaubenserkenntnis der Welterkenntnis ungleichartig ist, daß sie im Unterschied von dieser ein Element persönlicher Überzeugung einschließt, so daß sie überhaupt nicht auf einem andern Weg als dem des persönlichen Glaubens erreicht werden kann und aus diesem Zusammenhang losgelöst aufhört zu sein, was sie ist. Jene Eigentümlichkeit der Glaubenserkenntnis wird ja heute ziemlich allgemein als Thatsache anerkannt, an und für sich ist das nicht etwas, was eine bestimmte theologische Richtung charakterisiert. Aber viele sind nun nicht mit uns der Meinung, daß deshalb eine wissenschaftliche Erkenntnis der Glaubensobjekte ausgeschlossen, und die dogmatische Aufgabe auf Ermittelung einer wissenschaftlich genauen Erkenntnis des christlichen Glaubens zu beschränken sei. Insofern bezeichnet das oben Hervorgehobene doch eine bestimmt umrissene theologische Position, welche sich von andern abhebt. Und eben sie ist der gemeinsame Boden, auf welchem sich Reischles und meine Gedanken über den Beweis des Christentums bewegen. Alles dies aber, was

uns beiden gemeinsam ist, muß hier als Voraussetzung gelten. Natürlich nicht als wenn ich meinte, es sei das eine ausgemachte Sache, welche keiner Diskussion weiter bedürfe. Nur soll eben hier nicht weiter davon die Rede sein, sondern die Erörterung auf Fragen beschränkt bleiben, welche allererst unter dieser Voraussetzung entstehn.

Die apologetische Aufgabe, welche sich so ergiebt, ist klar. Der Beweis des Christentums soll ein wissenschaftlicher Beweis sein und also auf objektive, allgemein überzeugende Weise geführt werden. Was bewiesen werden soll, ist aber derart, daß die Anerkennung des Resultats immer zugleich persönliche Überzeugung einschließt. Denn wenn das von der Glaubenserkenntnis im einzelnen gilt, so muß es sich mit dem Grundurteil, mit der Anerkennung des Glaubens selbst natürlich ebenso verhalten. Die persönliche Überzeugung ist aber jeder bloß wissenschaftlichen, objektiven Erörterung inkommensurabel. Aus dieser Sachlage erwächst die eigentümliche Schwierigkeit, welcher der theologische Beweis des Christentums bei der von Reischle und mir gemeinsam eingenommenen Position unterliegt.

Meines Erachtens muß aber in jeder Weise festgehalten und betont werden, daß es sich um einen wissenschaftlichen, objektiven Beweis handelt. D. h. das Moment persönlicher Überzeugung, welches unvermeidlich in die Erörterung eingreift, muß in dem Beweisverfahren dem andern objektiven Moment irgendwie untergeordnet werden. Das verlangt der Charakter des wissenschaftlichen Beweises schlechterdings. Ist das nicht möglich, dann muß man auf den Beweis überhaupt verzichten. Man kann auch dann den Ort des Christentums in unserem geistigen Leben bestimmen. Man kann zeigen, daß dieser Ort überhaupt leer bleibt, wenn er nicht durch eine Erkenntnis ausgefüllt wird, die in der Weise des christlichen Glaubens persönliche Überzeugung ist. Aber etwas Weiteres ist dann nicht möglich. Der Beweis als solcher muß als unmöglich aufgegeben, und es muß der Verkündigung, dem affektvollen persönlichen Zeugnis allein überlassen bleiben, den Glauben zu wecken.

Indessen bin ich nun nicht der Meinung, daß ein solcher Verzicht notwendig ist. Man kann, meine ich, zum Zweck des Be-

weises mit einer rein objektiven Erörterung anheben und objektiv darthun, daß die Wissenschaft auf ihrem Gang durch das Reich des Wirklichen unvermeidlich an den Punkt gelangt, wo ein solches Element persönlicher Überzeugung eingreift, daß das, wo es eintritt, kein schroffer Übergang, sondern in ihrem bisherigen Verfahren schon allmählich vorbereitet ist. Und auf dem damit erreichten Boden läßt sich dann der Beweis selber führen, nun allerdings unter steter Mitwirkung jenes als unentbehrlich nachgewiesenen persönlichen Moments, aber doch so, daß der objektive Charakter der Beweisführung nicht aufgehoben wird. Denn das Maß und die Art seiner Mitwirkung bleibt, wenn ich so sagen darf, unter der stetigen Kontrolle dessen, was vorher als unerläßlich erwiesen worden ist. Nur eines bleibt in dieser Reihe im Vergleich mit einer rein wissenschaftlichen Argumentation zu vermissen, die Nötigung nämlich für jedermann, an den entscheidenden Punkten nicht abzubrechen und den Weg wirklich bis zu Ende zu gehen. Aber dieser Mangel wird durch den Nachweis ergänzt, daß das Pflicht ist. Und da sich wiederum zeigen läßt, daß der ganzen Art des Erkenntnisgebiets entsprechend das allgemein Gültige hier nur in dieser Form, der der Pflicht, gegeben sein und nachgewiesen werden kann, da ferner der Beweis für das Vorhandensein der Glaubenspflicht mit lauter objektiven Faktoren rechnet, so ist auch dies alles dem eigentlich wissenschaftlichen Beweisverfahren ein- und untergeordnet.

Diesen Grundsätzen gemäß, die sich m. E. aus der Aufgabe selbst ergeben, habe ich den Beweis für das Christentum in meinem Buch aufzubauen gesucht. Das Naturerkennen und die Naturwissenschaft sind rein objektiver Art, d. h. sie kommen ohne ein Eingreifen von Gemüt und Wille und der in ihnen wurzelnden freien persönlichen Überzeugung zustande. Anders verhält es sich mit den Wissenschaften, die das geistig-geschichtliche Leben der Menschheit zum Gegenstand haben. Hier ist an allem Erkennen das eigene persönliche Leben von vornherein als Erkenntnismittel beteiligt, da wir jeder den andern und alle das ganze nur verstehen, indem wir die Analogie des eigenen Innenlebens dabei zugrunde legen. Wiederum findet innerhalb dieser Wissenschaften eine

Abstufung unter dem hier besprochenen Gesichtspunkt statt. Je innerlicher das Gebiet ist, um das es sich handelt, je enger es mit unserem persönlichen Leben zusammenhängt, desto bestimmter tritt auch die unerläßliche Mitwirkung dieses immer zugleich individuell gearteten Erkenntnismittels hervor. Am bestimmtesten ist es der Fall in der Wissenschaft vom sittlichen Leben und von der Religion. Das gilt selbst dann, wenn diese Wissenschaften sich auf die bloße Darstellung des Gegebenen beschränken. Denn auch dann ist jenes Erkenntnismittel als solches unentbehrlich. Aber hier bleibt es nun nicht bei bloßer Darstellung des Wirklichen. Hier muß der weitere Schritt gethan werden, daß das von persönlicher Überzeugung getragene Denken mit zur Entscheidung herangezogen wird. Denn Ethik und Religionswissenschaft wollen zugleich ein Urteil über die wahre Sittlichkeit und Religion an die Hand geben, wie man das auch von ihnen verlangt. Ein solches Urteil schließt aber stets persönliche Anerkennung ein und mutet sie andern zu. In dieser Linie liegt dann die Entscheidung über den Glauben und der Beweis für seine Wahrheit. So zwar, daß dabei der oben erwähnte Beweis für die Glaubenspflicht eingreift. Als Pflicht nämlich wird objektiv erwiesen, wovon sich zeigen läßt, daß es eine Existenzbedingung des vom Subjekt selbst gewollten und bejahten geistigen Lebens ist. So sind die Gebote der Gerechtigkeit Pflicht, weil ohne ihre Erfüllung eine Gemeinschaft überhaupt nicht bestehen kann, der einzelne aber nur als Glied der Gemeinschaft möglich ist. So ist der Glaube Pflicht, weil eine höher entwickelte Gemeinschaft ohne einen solchen in ihr wirksamen Ideenkreis von Gott und Welt nicht auf die Dauer bestehen kann, der einzelne aber (obwohl er sich wie bei jeder Pflicht so auch hier entziehen kann) an dem festzuhalten und sich zu beteiligen verpflichtet ist, dessen Verschwinden in der Gesamtheit ihm selbst den Boden unter den Füßen wegziehen würde. Eben im Sinn dieses Beweises für die Pflicht, überhaupt einen Glauben zu haben, verläuft dann auch der Beweis für den bestimmten christlichen Glauben. Aus den Grundelementen alles geschichtlichen Lebens wird nachgewiesen, daß es dieser Glaube ist, an den wir gewiesen sind, zu dessen Anerkennung alle Menschen erzogen werden sollten, an die geschichtliche

Vernunft der christlichen Menschheit wird dabei appelliert, um sie dessen zu überführen, daß wir ohne diesen Glauben auf die Dauer nicht werden bestehen können. Allerdings wird dabei das persönliche Urteil herausgefordert, aber immer wie bei dem Beweis für die Pflicht auf die vorausgeschickten objektiven Erwägungen hin. Und deshalb, meine ich, sei nichtsdestoweniger den Forderungen entsprochen, welche an einen objektiven Beweis zu stellen sind.

Kommt es aber so bei der Lösung der Aufgabe, wie sie sich unter den uns beiden gemeinsamen Voraussetzungen gestaltet, vor allem darauf an, jedes an seinem Ort zur Geltung zu bringen, die objektiven Gründe des Verstandes und das persönlich bedingte Urteil der Vernunft, so ist umgekehrt die Vermischung von beiden ein naheliegender aber auch ein verhängnisvoller Fehler. Man soll nicht glauben, die Fragen des Glaubens durch den Verstand in unmittelbarer Anknüpfung an die wissenschaftliche Welterkenntnis entscheiden zu können. Ebenso wenig jedoch darf ein Appell an den Willen und seine innere Unterwerfung unter die Wahrheit da eintreten, wo lediglich die kühle und unbeeinflußte Erwägung des Verstandes am Platz ist. Beides ist gleich falsch. Die Zwitter der letzteren Art, wenn ich so sagen darf, sind ebenso verwerflich wie die der ersteren. Ich hebe das so ausdrücklich hervor, weil es bei den Bedenken in Betracht kommt, welche ich gegen die Auffassung derer habe, die wie auch Reischle in dem engen Anschluß an Kant den richtigen Weg erblicken.

Gegen den oben skizzierten Beweis, wie ich ihn in meinem Buch entwickelt, hat nämlich Reischle grundsätzliche Einwendungen erhoben, vor allem die Einwendung, daß das Schwergewicht des Beweises verschoben sei, wenn wie von mir auf das geschichtliche Leben und was sich daraus ergebe der Ton gelegt werde. Vielmehr komme es in allererster Linie darauf an, zu zeigen, daß der einzelne ohne das Christentum sein Ziel nicht erreiche, ohne diesen Glauben nicht zum vollendeten Abschluß seines persönlich-sittlichen Lebens gelange. Dazu führe aber nur eine Darlegung des christlichen Glaubens, welche auf die einzelnen Momente, die da in Betracht kommen, in der richtigen Reihenfolge aufmerksam mache. Gehe man nun diesen Weg, so klopfe dann freilich das Apriori

an die Pforte, und man komme zu der Einsicht, daß es ohne dieses u. d. h. eben ohne den engeren Anschluß an Kant nicht abgehe.

Was ich darauf zu erwidern habe, ergiebt sich aus dem vorhin Entwickelten. Zunächst stimme ich mit Überzeugung zu. Es ist in der That so, daß nur derjenige von der Wahrheit des christlichen Glaubens innerlich überführt sein wird, der solche persönliche Erfahrungen an und mit dem Christentum gemacht hat. Und das, was dazu anregen und anleiten kann, wird auch meiner Meinung nach vor allem die — nun eben die Verkündigung des Glaubens sein. Daß diese für manche in der Form einer wissenschaftlich genauen Darstellung besonders wirksam werden kann, mag gleichfalls richtig sein. Aber das alles ist dann etwas anderes als ein wissenschaftlicher Beweis. Denn die Verkündigung ist überhaupt nicht Sache der Wissenschaft. Und wo sie in der Form wissenschaftlicher Darstellung auftritt und also in die Wissenschaft gehört, ist sie eben kein Beweis. Sagt man, das sei der Beweis selbst, so fällt dieser einfach unter den Tisch. Ich habe daher mit vollem Bewußtsein und in bestimmter Absicht auf dies alles verzichtet und mich auf eine Beweisführung beschränkt, die nur bis an die Schwelle des Heiligtums führt, die aber dafür (meiner Meinung nach) etwas wie einen wirklichen Beweis enthält. Vielleicht darf ich auch erwähnen, daß auf diese Beschränkung des Beweises in der Ausführung über die Pflicht des Glaubens (S. 503) ausdrücklich hingewiesen worden ist.

Auf etwas anderes noch darf ich aufmerksam machen. Man kann den Beweis des Christentums in einem doppelten Sinn verstehen. Entweder, man denkt an eine Gedankenentwickelung, die unmittelbar wirken d. h. den, der dem christlichen Glauben ferne steht, von seiner Wahrheit überzeugen soll. Oder, was vorschwebt, ist vorzüglich die Auseinandersetzung des Christentums mit der Wissenschaft und die Einfügung des Glaubens in den Zusammenhang des geistigen Lebens der Zeit. Beides wird sich zwar sehr nah berühren, die prinzipielle Erörterung wird auch Unternehmungen der erstgenannten Art die Richtung anweisen. Doch aber wird im einen Fall manches unerörtert bleiben, was im andern Fall unentbehrlich ist und umgekehrt. Ich nun habe lediglich die prin-

zipielle Frage im Auge gehabt. Die in den ersten Jahrhunderten der Kirche geschaffene Verbindung des Christentums mit den übrigen Grundelementen unseres geistigen Lebens ist aus den Fugen gegangen. Hier neue Formen zu finden, ist eine dringende Aufgabe, einen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe habe ich geben wollen, eine Konstruktion also, von der ich annehme, daß sie den einzelnen Angelegenheiten unseres Geistes ihrer wirklichen Bedeutung entsprechend gerecht wird, sie insgesamt aber doch in der Einheit eines Gedankens vereinigt, und daher (in ihrem Grundgedanken!) den Weg zeigt, auf den es hinauslaufen muß. Dagegen hat mir das eben zuerst erwähnte, vielleicht im engeren Sinn so zu nennende apologetische Geschäft nicht eigentlich angelegen. Deshalb ist mit Absicht auf alles verzichtet, was diesem in besonderer Weise dienen möchte. Da es nun aber doch dies ist, woran man zunächst unwillkürlich denkt, wenn vom Beweis des Christentums die Rede ist, so meine ich auch hieraus erklären zu dürfen, daß Reischle in meiner Darlegung etwas vermißt, das Eingehen auf die persönlichen Strebungen und Bedürfnisse des einzelnen, das ja freilich nicht fehlen dürfte, wenn der Beweis in jenem andern Sinn gedacht wäre.

Indessen, ich sage dies nicht, um den prinzipiellen Unterschied zwischen Reischle und mir für nicht vorhanden zu erklären. Ein solcher besteht in der That. Es ist ja gar nicht die Meinung Reischles, auf den wissenschaftlichen Beweis als solchen verzichten und die Verkündigung an die Stelle setzen zu wollen. Was er einwendet, bezieht sich eins wie das andere auf den objektiven wissenschaftlichen Beweis, in welchem zugleich die Auseinandersetzung des Christentums mit dem übrigen Inhalt unseres geistigen Lebens, bezw. dessen Zusammenfassung mit diesem gesucht werden soll. Und eine solche Bedeutung erhalten seine Äußerungen durch den Hinweis auf das Apriori, dessen man nicht entraten könne, worauf man sich vielmehr, um zum Ziel zu gelangen, beziehen müsse. Diese Betonung des Apriori ist der Grund- und Eckstein seiner Position, während ich für das Apriori in dem von ihm gemeinten Sinn im Zusammenhang meiner Anschauungen nirgends

einen Platz finde. Hier liegt der Gegensatz, um den es sich handelt.

Zunächst erhellt leicht, daß, was bisher erörtert worden, sich auf diesen Gegensatz zurückführt. Wer in seinem eigenen Denken mit Kant von dem a priori Gegebenen ausgeht, wird die Bezugnahme darauf in meinen Erörterungen überall vermissen. Die Geschichte wird er nicht vernachlässigen, aber doch nur als das Erscheinungsgebiet des im menschlichen Geist gegebenen, in der Bethätigung desselben hervortretenden würdigen. Nicht auf eine Betrachtung der Geschichte — wird er sagen — sondern auf das im einzelnen geistigen Subjekt Gegebene solle man seine Beweise stützen: das bloß Erfahrungsmäßige führe überhaupt nicht zur Gewißheit, wie anderwärts nicht so auch nicht auf diesem Gebiete.

Und wie mit dem bisher Erörterten, so verhält es sich mit dem Übrigen, was Reischle in diesem Zusammenhang einwendet: der aus der Geschichte entnommene Beweis für die christliche Idee vom höchsten Gut bleibe notwendig im relativen stecken: wer wisse denn, was die Zukunft bringen werde? Die bloß geschichtliche Betrachtung vermöge nicht zur Evidenz zu bringen, daß im sittlichen Leben und nicht in der Kultur der Kern der Geschichte liege; der gute Wille, die selbstverleugnende Gesinnung der Liebe trete nicht notwendig in glänzenden heroischen Leistungen zutage und entziehe sich daher leicht einer Betrachtung, die an den Erscheinungen der Geschichte haften bleibe. In allen diesen Äußerungen verrät sich eine Auffassung, der das Apriori zur Grundvoraussetzung für Verständnis und Deutung des Wirklichen geworden ist. Sie mögen auch unter dieser Voraussetzung insgesamt berechtigt sein. Ebenso gewiß verlieren sie ihr Gewicht, sobald die Voraussetzung hinfällt. Reischle hat, wie mir scheint, übersehen, daß bei einer Betrachtungsweise wie der von mir befürworteten, der Begriff des geistig-geschichtlichen Lebens eine ganz andere Bedeutung gewinnt, als er für ihn haben kann. Dieses Leben wird da nicht bloß als das Erscheinungsgebiet geistiger Kräfte, sondern als der schöpferische Mutterboden unseres gesamten höheren Lebens aufgefaßt. Gerade der zuletzt erwähnte Einwand macht den Unterschied klar. Er meint, eine Betrachtung, die die Erkenntnis dieses Lebens zum Ausgangspunkt

nehme, müsse an glänzenden und heroischen Thaten, deren sittlicher Wert immer noch zweifelhaft sein könne, haften bleiben. In Wahrheit macht sie jedem, der sehen will, deutlich, daß ohne den stillen Heroismus des wahrhaft guten Willens und der selbstverleugnenden Liebe, von dem keine Geschichtstafeln melden, die menschliche Gesellschaft auf die Dauer nicht bestehen kann. Auch mit dem Übrigen verhält es sich nicht anders. Es läßt sich zur völligen Evidenz bringen, daß die Kultur als Produkt des natürlichen Willens ein wichtiger und bleibender Faktor aller menschlichen Gemeinschaftsbildung und damit der Geschichte ist, daß aber erst die sittlichen Beziehungen, wie sie aus der Gemeinschaft hervorwachsen, ihr Festigkeit geben und ihren Bestand zu erhalten vermögen. Man erwäge nur einmal, um etwas, was heute in die Augen springt, zu nennen, zu welchen Gefahren nicht bloß des sittlichen Lebens, sondern der ganzen Gesellschaftsordnung und der Kultur selbst die Teilung der Arbeit geführt hat, obwohl sie anderseits die Grundbedingung aller und namentlich der heutigen Kultur ist. Aber das ist nur ein einzelnes aus vielem. Wo man die Sache anfaßt, ergiebt sich auch für das objektive Urteil, daß es so ist, daß die sittlichen Ordnungen das Knochengerüst des gesellschaftlichen Lebens und der Geschichte sind, ohne welches der Körper selbst zerfällt. Aber ich darf dabei nun nicht länger verweilen. Und ich bin der Meinung, wenn mein Kritiker noch hinzunimmt, was oben über die unvermeidliche Beteiligung des persönlichen Urteils an dieser Argumentation gesagt worden ist, daß nämlich diese Gedankenreihen darauf angelegt sind, in der Zumutung eines persönlich-sittlichen Urteils ihren Abschluß zu finden, und daß insbesondere erst die Anerkennung des christlichen Glaubens und die darin liegende Erkenntnis des ewigen Gottes, mit welcher das Ende alles bloß Relativen erreicht wird, den Zweck des Beweises verwirklicht — ich meine, daß er bei gehöriger Würdigung dieses Umstandes selber zugestehen wird, seine Einwände seien nur stichhaltig, wenn seine Voraussetzung das Apriori betreffend zu Recht besteht. Hier liegt der Gegensatz zwischen uns. Um die Frage nach dem Apriori handelt es sich. Auf sie will ich daher jetzt näher eingehen.

Vielleicht dient es aber der Deutlichkeit, wenn ich vorausschicke,

was es nach meiner Einsicht mit dem Apriori auf sich hat. Die Gründe, mit welchen es verteidigt und seine Ablehnung bestritten wird, zeigen den Weg zur richtigen Erkenntnis. Immer nämlich laufen sie auf die Behauptung hinaus, daß wir ohne das Apriori des wahrhaft Notwendigen und allgemein Gültigen auf den verschiedensten Gebieten entbehren müssen. Es giebt ohne dies keine notwendige und allgemein gültige Erkenntnis, obwohl erst in einer solchen die abschließende Befriedigung unseres Erkenntnisbedürfnisses liegt. Ebenso bleiben wir ohne diese Annahme mit dem Sittlichen im Relativen stecken, was doch der Würde und der sich aufdrängenden Bedeutung des Sittlichen widerspricht. Mithin kommen wir im Verständnis des Wirklichen und unserer Beziehung zum Wirklichen ohne das Apriori nicht zurecht. Es handelt sich also in dieser Annahme kurz gesagt um die Überwindung des Relativen d. h. um das Absolute. Nun ist es in der That ein Grundbedürfnis unseres Geistes, nicht im Relativen stecken zu bleiben. Aber dieses Bedürfnis gehört, wie ich ausführlich gezeigt habe, dem praktischen Geistesleben an, der Sphäre des Willens und der inneren Freiheit und der persönlichen Urteilsbildung. Daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses nämlich das höchste Gut im theoretischen Erkennen zu suchen sei, ist der Grundgedanke der theoretischen Spekulation. Die von Kant angenommenen apriorischen Erkenntnisformen sind nichts anderes als dieser Gedanke, nur bis auf die Wurzeln zurückgeschnitten und mit der strengen Weisung versehen, jeden lebendigen Schoß aus der stehen gebliebenen Wurzel sofort zu kappen. In Wahrheit ist es, sobald der mystische Grundgedanke beseitigt wird, ein monströser Gedanke, die abstraktesten Elemente des Erkenntnisprozesses, deren Entstehung in diesem ohne solche Pointierung vollkommen verständlich ist, unter dem Namen des Apriori mit einem mystischen Heiligenschein zu umgeben. Es ist das gar nichts anderes als einer der oben (S. 433) erwähnten Zwittergedanken, die entstehen, wenn man die persönliche Wertschätzung da eingreifen läßt, wo nur das kühle und besonnene Urteil des Verstandes am Platze ist.

Etwas anders verhält es sich mit der apriorischen Bedeutung des Sittengesetzes, weil dieses der praktischen Sphäre des geistigen

Lebens angehört. Zwar ist das Verfahren bei der Gewinnung des Apriori auch da ein ähnliches. Das unbedingt gebietende, allgemein und schlechthin verpflichtende Sittengesetz ist eine Abstraktion aus dem uns gegebenen Wirklichen, aus den Erfahrungen und Vorgängen des geistig-geschichtlichen Lebens, an dem wir als persönlich-sittliche Subjekte teil haben. Aber hier gilt dann, daß diese Abstraktion einen wirklichen Inhalt hat, einen und zwar wichtigsten Teilinhalt der lebendigen sittlichen Erfahrung zum Ausdruck bringt. Nur ist es, näher erwogen, gerade dasjenige Element dieser Erfahrung, das man nicht demonstrieren kann, dem auf seiten des Subjekts die persönliche Anerkennung und Unterwerfung entspricht. Und deshalb ist es auch hier ein völlig schiefer Gedanke, daraus ein apriorisches Vernunftdatum zu machen, dessen Gegebensein jeder wie das der abstrakten Denkformen soll anerkennen müssen. Überdies ist bei alle dem die Grundthatsache selbst vergessen, daß nämlich der geistige Wille allererst in Gott als dem höchsten Gut seine abschließende Befriedigung findet. Nur auf dem Umweg über das seltsame Apriori wird der Mensch vermittelst einer in ihren Grundtrieben merkwürdig beschnittenen Spekulation zum Gottesgedanken geführt, obwohl es eigentlich das Verlangen nach Gott ist, welches selbst allen diesen krausen Gedanken zugrunde liegt. Nichts thut uns daher mehr not, als den Kantschen Gedanken des Apriori vollständig aufzugeben, ihn und andere Nachwirkungen der alten Spekulation in unserer heutigen wissenschaftlichen Arbeit „radikal" zu tilgen. Denn nur so wird der Weg frei, um den einzelnen wichtigen Angelegenheiten des menschlichen Geistes, jeder in ihrer Weise und allen in ihrem wirklichen inneren Zusammenhang miteinander gerecht zu werden.

Für den eingehenden Beweis dieser Sätze muß ich nun allerdings auf mein Buch verweisen. Er ist aber dort in der sachlichen Erörterung nirgends in direkter Gegenüberstellung gegen die Vertreter des Apriori kurz zusammengefaßt. Es wird daher zur Ergänzung des dort Gesagten dienen, wenn ich das hier versuche und die Kritik der auf das Apriori gestützten Auffassungsweise als eigentliches Thema der Verhandlung ins Auge fasse. Indem ich dem Gang der Darlegungen Reischles folge, will ich nacheinander

den Ausgangspunkt, die innere Konsequenz des Standpunktes und endlich das Verhältnis der so gewonnenen Anschauung zum Christentum und dessen Beweis kurz besprechen. Es wird sich mir dabei zugleich die Gelegenheit bieten, einiges Weitere auf die Einwendungen Reischles zu erwidern.

Was zuerst den Ausgangspunkt betrifft, so wird kein Beteiligter die Bedeutung dieser Frage verkennen. Sie geht allerdings zunächst den Philosophen an, der ein letztes Verständnis des Wirklichen sucht. Indem wir uns aber um den Beweis des Christentums bemühen, müssen wir uns auf die Philosophie einlassen und müssen an unserem Teil auch die Grundfragen aufwerfen, die sich in dieser ergeben. Eine dieser Fragen ist aber die nach dem Ausgangspunkt und zwar diejenige unter ihnen, auf welche man zuallererst geführt wird. Und was ist denn der richtige Ausgangspunkt? wo soll man einsetzen und woran anknüpfen, um für die Erkenntnis und das Verständnis nicht eines einzelnen Gebiets, sondern des Ganzen allgemein gültige, für alle überzeugende Resultate zu gewinnen?

Reischle befürwortet, das Apriori selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen und stützt sich dabei auf die moderne Wissenschaft, deren erfolgreiche Arbeit eine solche Annahme nahe lege. Die Wissenschaft tritt, wie er sagt, an alles Wirkliche mit dem Postulat heran, daß es sich in den gesetzmäßig bedingten Zusammenhang des Ganzen füge, daß es sich in diesem Zusammenhang erkennen und verstehen lasse. Alle Fortschritte und Triumphe ihrer Arbeit bedeuten nichts anderes als eine Bewährung dieses ihres Erkenntnispostulates. Mithin wird dieses Postulat ein unentbehrlicher und richtiger Ausdruck für eine innere Bedingung alles unseres Erkennens sein, nämlich für die apriorischen Erkenntnisformen, ohne welche überhaupt keine Erkenntnis zustande kommt. Die Philosophie aber als die abschließende, letzte und höchste Wissenschaft kann gar nicht anders als im wissenschaftlichen Prozeß selber ihren Ausgangspunkt nehmen. Und eben dieser drängt ihr die Annahme des Apriori auf.

In der That wird niemand etwas gegen die Richtigkeit dieser Schilderung einzuwenden haben. Die moderne Naturwissenschaft

arbeitet in dieser Weise, erreicht auf diesem Weg ihre Erfolge und entnimmt daraus, daß sie auf dem rechten Weg ist. Mir insbesondere liegt es durchaus fern, das von Reischle betonte Erkenntnispostulat beanstanden zu wollen. Ich erkenne vielmehr die Unentbehrlichkeit desselben bereitwilligst an. Außer und neben dem gewöhnlichen Erkennen haben wir die Wissenschaft, deren notwendiges, freilich längst nicht erreichtes und wohl niemals ganz zu erreichendes Ideal es ist, alles auf die gesetzmäßige Bewegung einfacher Elemente zurückzuführen. Aber wenn dann die Folgerung auf das Apriori gezogen und in diesem der Ausgangspunkt des philosophischen Weltverständnisses gesucht wird, so ist das ein Schritt, den ich nicht mitmachen kann. Im Gegenteil. Es scheint mir mit vollkommener Evidenz bewiesen werden zu können, daß diese Schlußfolgerung falsch ist.

Zunächst finde ich sie schon alles andere als „kritisch". Der Erkenntnisprozeß, wie er vorliegt, der gewöhnliche sowohl als der wissenschaftliche, ist das Objekt der Untersuchung. Was ermittelt werden soll, ist die Tragweite und Bedeutung der darin geübten Erkenntnisfunktionen. Aber darf ich dann damit anheben, die Voraussetzungen, von denen die naturwissenschaftliche Erkenntnis getragen wird, nicht bloß im relativen Sinn ihrer Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, sondern in dem Sinn anzuerkennen, daß ich sie als konstitutive Elemente alles Erkennens gelten lasse? Möglich, daß sie das irgendwie sind. Es wird und muß sich eben bei der Untersuchung herausstellen, ob es damit seine Richtigkeit hat oder nicht. Aber dies zum Ausgangspunkt nehmen heißt nichts Geringeres als die Frage, um deren Entscheidung es sich vor allem auch handelt, im voraus für entschieden zu nehmen. Man riskiert bei einem solchen Verfahren geradezu, daß man sich ein Vorurteil des zur Zeit herrschenden wissenschaftlichen Betriebs als ein grundlegendes Datum des philosophischen Verständnisses der Dinge gelten läßt.

Ferner aber: wenn ich auf die Untersuchung des gegebenen Erkenntnisprozesses eintrete, einfach in der Weise wie man eine gegebene Thatsache, ihr Werden in der Geschichte und ihre gegenwärtige Beschaffenheit, zergliedert und untersucht, dann werde ich auf nichts weniger als jene Annahme geführt. Vielmehr finde ich,

daß das gegebene Erkennen sich ohne dies vollkommen verstehen läßt. Es wird mir durchsichtig und verständlich, daß es und wie es geworden ist, was es ist. Die gegebenen Bedingungen, unter denen die Menschen auf Erden existieren, haben sie mit ihren praktischen Bedürfnissen in diese Bahn gewiesen, die ihnen verliehene wunderbare Gabe des Erkennens (die mögliche Unabhängigkeit der Vorstellungen vom Willen) hat ihnen das Betreten derselben ermöglicht, und so sind sie allmählich zu dem Schatz von Wissen gelangt, den sie heute besitzen. Ich werde inne, daß der Zwang der Thatsachen die feste Grundlage aller dieser Erkenntnisse ist. Ich bewundere das kunstvolle Gewebe allgemeiner Begriffe, Urteile, Gesetze in der heutigen Wissenschaft. Ich freue mich des Maßes von Herrschaft über die Dinge, welches wir dadurch besitzen. Ich bin stolz auf jeden Fortschritt, der gemacht wird, und erwarte von der Zukunft Ungeahntes, Größeres. Aber die Nötigung zur Annahme des Apriori begegnet mir nirgends. Vielmehr gewahre ich zugleich die List, deren sich der erkennende Geist bedient, um seine Zwecke zu erreichen. Im Zusammenhang damit wird mir klar, daß dieser ganze Erkenntnisprozeß trotz allem eben doch nur relative Bedeutung hat. Und wenn es mir auch entschuldbar erscheint, daß dies von vielen Beteiligten über den großen Erfolgen vergessen wird, die die nötige philosophische Besonnenheit nicht aufkommen lassen, so bleibt mir doch deshalb diese Einsicht selbst nicht minder gewiß. Ebenso wenn ich die natürlichen Motive entdecke, welche, gegen die Wahrheit, zur Annahme einer im absoluten Sinn notwendigen Erkenntnis verleiten, so wird mir um so gewisser, daß man ihnen keine Folge geben darf, und daß der daraus gezogene Schluß auf das Apriori eben ein falscher Schluß ist.

Ja, mehr noch, ich kann mich der Einsicht gar nicht entziehen, daß es sich dabei um eine keineswegs unschädliche Verfälschung des Erkennens handelt. Sie bringt mit sich, was als die Todsünde auf dem Gebiet des Erkennens und der Wissenschaft bezeichnet werden muß, ein gewaltsames Umspringen nämlich mit dem Wirklichen, mit den Thatsachen. Die Vertreter des aprioristischen Standpunktes preisen es zwar gerade als das große Verdienst Kants, daß er uns zu einem neuen Begriff des Wirklichen verholfen habe.

Auch Reischle stimmt in dieses Lob ein. Wirklich soll danach alles das sein, was sich in den Zusammenhang des gesetzmäßigen Erkennens einfügt. Aber wer fühlte sich nicht gedrungen, gegen diese sonderbare Zumutung zu protestieren? Zwar will ich kein besonderes Gewicht darauf legen, daß sehr vieles, was sich uns mit oder ohne Erlaubnis als wirklich aufdrängt, diesem Zusammenhang sich noch nicht hat einfügen lassen, daß manches sich dem vermutlich für immer entziehen wird. Denn dafür könnte ja allenfalls das oben besprochene Erkenntnispostulat aufkommen, obwohl das genau genommen eine Notkrücke ist, eine Auskunft der Verlegenheit. Wohl aber finde ich, daß auch diese gesetzmäßige Erkenntnis selbst nicht zufällig sondern unvermeidlich das Wirkliche beschneidet oder verkürzt. Denn wenn ich eine gegebene Thatsache in den gesetzmäßigen Zusammenhang der wissenschaftlichen Konstruktion einfüge und dadurch „erkenne", so finde ich doch, daß sie mehr enthält als die allgemeine Formel, der ich sie unterordne. Sie hat als einzelne Thatsache etwas für sich, was ihr eigentümlich ist und sie von andern ihr noch so ähnlichen unterscheidet. Sinne und Verstand überführen mich dessen. Es ist nicht freie Wahl oder beliebige Meinung, die hier entscheidet, sondern das Wirkliche selbst, dessen Zwang ich erfahre. Keine Macht der Welt, auch keine Erkenntnistheorie kann etwas daran ändern, daß es so ist. Nach jenem neuen Begriff von der Wirklichkeit, den wir Kant verdanken, besteht das Wirklich-sein dagegen in der Einordnung in den gesetzmäßigen Zusammenhang. Mithin muß diesem Überschuß über das allgemeine und wiederkehrende, der in jeder Thatsache steckt, die Wirklichkeit abgesprochen werden. Oder man müßte sich entschließen, zu sagen, daß doch auch dies eigentümliche sich jedesmal auf ein besonderes Zusammenwirken allgemeiner und allgemeinster Gesetze zurückführen lasse. Aber abgesehen davon, ob das in der That möglich wäre (was es in Wahrheit nicht ist) — welcher unverkünstelte Verstand wird sich denn einen Begriff von der Wirklichkeit aufdrängen lassen, der die ihn umgebende Welt in rechnungsmäßige Formeln auflöst und ihn anweist, nicht die Thatsache, die ihn packt und fesselt, sondern ein so und so bestimmtes Zusammenwirken von X Gesetzen für das Wirkliche zu nehmen? Ja, wenn dann diese Gesetze mit ihren

Substraten nun auch in Wahrheit für das eigentlich und wahrhaftig Wirkliche gegeben würden! Aber das ist dann doch wieder nicht die Meinung. Schließlich soll diese ganze Konstruktion, die niemand im Kopf behalten und die im praktischen Leben nur bedingterweise zur Anwendung gelangen kann, schließlich soll sie doch nur das „für uns“ Wirkliche sein, und was wirklich das Wirkliche ist, weiß niemand und wird nie jemand erfahren. Kurz, wie und wo immer man die Sache anfaßt, zerbricht dieser Begriff des Wirklichen unter den Händen, und kommt der wahre Sachverhalt zutage, daß wirklich ist (versteht sich, im relativen Sinn des gewöhnlichen Verstandes), was sich uns als Thatsache aufnötigt, und daß der bewundernswerte Apparat allgemeiner Begriffe, Urteile und Gesetze, mit denen der Intellekt arbeitet, eben ein Apparat ist, durch welchen der erkennende Geist sich, so gut er es als endlicher Geist vermag, der Dinge bemächtigt und ihrer Herr wird, aber nie und nimmer das Wirkliche selbst. Nimmt man daher die Dinge, wie sie liegen, so ist im wirklichen Erkennen, wie es im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft geübt wird, nicht die mindeste Nötigung zur Annahme des Apriori im Kantschen Sinn vorhanden. Die Veranlassung dazu muß anderswoher entnommen werden. Das wirkliche Erkennen kann nur unter Voraussetzung einer solchen anderswie begründeten Nötigung und auch dann nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit jener Annahme unterworfen werden.

Aber ist denn eine solche Veranlassung, ja Nötigung nicht auch vorhanden? Die Schüler Kants sind der Meinung. Sie entnehmen sie aus der Kritik des Erkennens, wie sie Kant geübt hat, und wie sie im Anschluß an diesen von ihnen selbst, wenn auch in einfacherer und vielfach verbesserter Weise geübt wird. In der That, diese Kritik, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und Erkenntnis festzustellen unternimmt, die ist es, auf welche sie sich stützen, und die den eigentlichen Beweisgrund ihrer Verteidigung des Apriori enthält. Sie ist es daher auch, welche den Weg zum Apriori als dem wahren Ausgangspunkt alles philosophischen Weltverständnisses zeigen soll. Auf sie müssen wir daher jetzt unsere Blicke lenken. Indem wir es thun, machen wir jedoch allererst geltend, daß die Frage damit ein völlig anderes

Gesicht gewonnen hat. Daß das thatsächlich gegebene Erkennen zur Annahme des Apriori nötigt, das ist einfach unrichtig. Es spricht viel eher dagegen als dafür. Daraus lassen sich also auch für die Stichhaltigkeit der Kritik keine Gründe entnehmen. Diese muß, wenn sie Bestand haben soll, ganz auf eignen Beinen stehen können. Und ob sie das kann, das ist jetzt die Frage.

Aber wie fange ich es doch an, eine solche Kritik anzustellen und ihre Resultate zu begründen? Was ich vor mir habe, ist das wirkliche Erkennen, wie es von mir und anderen, im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft tagtäglich geübt wird. Dieses soll untersucht, die Bedingungen seines möglichen Zustandekommens sollen festgestellt, in welchem Sinn es ein subjektives und in welchem es ein objektives ist, soll dargethan werden. Welche Mittel stehen mir denn zur Verfügung, um den Schleier zu lüften und hinter das Geheimnis zu kommen? Nun eben, das Erkennen d. h. die Kräfte des Verstandes oder der Vernunft (der Name thut nichts zur Sache), mittelst deren das Erkennen zustande kommt. Ich muß also, um meinen Zweck zu erreichen, annehmen, daß diese Kräfte in einem andern Sinn als dem des gewöhnlichen Erkennens leistungsfähig sind, daß ich an ihnen ein Werkzeug habe, welches nicht bloß seine gewöhnliche und natürliche Arbeit verrichtet, sondern darüber hinaus sich selbst zu zerlegen und wieder zusammenzusetzen imstande ist. D. h. ich muß, um auch nur auf das Unternehmen einzutreten, zur Voraussetzung nehmen, was allererst Resultat der Untersuchung sein kann. Oder um es derb auszudrücken, es wird uns hier zugemutet, über den eignen Schatten wegzuspringen, uns selbst am Schopf zu packen und über die Erde zu erheben. Das aber will ich nicht mitmachen. Denn das muß auch bei dem genialsten Denker auf Selbsttäuschung hinauslaufen. Nicht die Kritik entscheidet da, wie vorgegeben wird, sondern Voraussetzungen, welche vor der Kritik fertig sind. Das System ist die Begründung der Erkenntnistheorie, nicht, wie man sich vorredet, die Erkenntnistheorie die Mutter des Systems.

Allein, giebt es denn nicht das Erkennen? Ist dieses nicht eine Thatsache unseres geistigen Lebens? Hat es nicht namentlich in der Wissenschaft eine eindrucksvolle konkrete Wirklichkeit ge-

wonnen? Und kann ich es denn nicht wie jede gegebene Thatsache untersuchen, in seine Bestandteile zerlegen und wieder zusammensetzen? Gewiß, das kann ich, und das soll ich auch thun, weil das heute zu einem unentbehrlichen Bestandteil des philosophischen Geschäfts geworden ist. Aber das ist dann nicht Kritik im Sinne Kants und derer, die ihm folgen. Denn auf diesem Weg wird nie und nimmer etwas wie eine Erkenntnis der Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung erreicht. Vielmehr bleibt man auf diesem Weg durchaus im Relativen stecken. Man bringt es zu etwas, was mit der Theorie der Sinneswahrnehmung, des Sehens oder Hörens etwa, auf einem Boden steht. Man bringt es aber nicht zur Lösung des Knotens oder zur Entdeckung des Geheimnisses aller Geheimnisse. Sagt man daher, die Erkenntniskritik nach dem Muster Kants führe zur Entdeckung des Apriori und zur Nötigung, dasselbe zum Ausgangspunkt des philosophischen Weltverständnisses zu nehmen, so ist einfach zu erwidern: diese Behauptung hängt gänzlich und nachweisbar in der Luft, sie beruht auf der falschen Meinung, man könne durch eine Analyse des Erkenntnisvermögens, die nach Art sonstiger wissenschaftlicher Analysen angestellt wird, die letzten Elemente alles Wirklichen nachweisen und so aus dem Relativen das Absolute herausschlagen. In Wahrheit kann man es nicht. Und hier entscheidet das Können, einzig und allein das Können, kein brennender Wunsch und auch kein kategorischer Imperativ.

Oder, um dasselbe noch in anderer Weise zu sagen: wir leben in einer subjektiv-objektiven Welt. All unser Erkennen bewegt sich in deren Grenzen. Es ist ganz subjektiv, und es ist ganz objektiv, immer beides in einem. Und dabei hat es sein Bewenden, so lange man lediglich die Gesichtspunkte des Erkennens ins Auge faßt. Man kann auf erkenntnistheoretischem oder erkenntniskritischem Wege diese Schranken nicht durchbrechen. Jeder Versuch, es zu thun, schlägt notwendig fehl und ist daher prinzipiell falsch. Denn man kann den Versuch nur machen, indem man das Erkennen auf seine einfachen Elemente zurückzuführen und dabei sein Zustandekommen zu belauschen trachtet. Thut man das aber, so ist der Fehler schon gemacht. Man hat das Erkennen selbst wie irgend-

einen andern zusammengesetzten Vorgang in dieser erkennbaren Welt behandelt. Und damit ist die folgenschwere, verhängnisvolle Verwechselung begangen, welche die Seele aller derartiger Unternehmungen ist, die Verwechselung zwischen der Bewußtseinsbeziehung und irgendeiner beliebigen Seinsbeziehung in der Welt des Bewußtseins [1]). Doch aber braucht man, wie mir scheint, nur einmal klar und bestimmt diesen Unterschied erfaßt zu haben, um die Verwechselung als grundsätzlichen Fehler zu erkennen, und alles, was sich daraus ergiebt oder damit berührt, für immer zu meiden. Die Bewußtseinsbeziehung ist die nicht weiter abzuleitende oder zu erklärende Voraussetzung aller unserer Erfahrung und Erkenntnis. Was jeder Seinsbeziehung gegenüber die erste und nächste Pflicht des Erkennens ist, sie in ihre Elemente zu zerlegen und wieder zusammenzusetzen, das wird, wo es sich um die Bewußtseinsbeziehung handelt, zum Anfang einer Verwirrung ohne Ende. Denn in Wahrheit kann man das Erkennen so wenig erkennen, als man das Sehen sehen und das Hören hören kann.

Nun weiß ich wohl, daß Kant und diejenigen, die sich enger an ihn anschließen, von den oben ausgesprochenen Bedenken nicht in ihrem vollen Umfang getroffen werden. Sie machen sich ja nicht anheischig, das Erkennen in der Weise zu zerlegen, daß die subjektiven und objektiven Elemente je für sich nachgewiesen werden. Darin zeigt sich, daß sie an der Einsicht teilnehmen, welche zwischen der Bewußtseinsbeziehung und jeder Seinsbeziehung zu unterscheiden gebieterisch fordert. So wenig das aber verkannt werden darf, so macht es doch in der Hauptsache nichts aus. Denn die Hauptsache ist hier die Fragestellung und nicht die Art, wie sie dann ausgeführt wird. Und in der Fragestellung machen auch die Kantianer den Fehler mit. Auch sie wollen das Erkennen erkennen und die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und Erkenntnis feststellen. Auch sie thun daher, was man nicht thun kann und darum auch nicht thun soll. Ja, ich weiß nicht, ob die Zurückhaltung, die sie dann üben, bloß ein Vorzug ist. Anderseits tritt sie unter den Gesichtspunkt, daß eine Frage aufgeworfen und

1) Vgl. Biedermann, Dogmatik I, S. 73.

die Nichtbeantwortung als Prinzip proklamiert wird. Aber immerhin, jene Zurückhaltung ist ein Vorzug, weil sie ein Schritt ist auf dem Weg zur richtigen Einsicht, daß die Frage überhaupt nicht aufgeworfen werden soll. Durch diese Einsicht selbst jedoch wird jede Erkenntniskritik im Stile Kants definitiv ausgeschlossen. Verweist man uns daher auf diese und sagt, daß sie uns den Weg zum Apriori als dem richtigen Ausgangspunkt alles philosophischen Weltverständnisses öffne, so können wir nicht anders als die Belehrung zurückweisen. Der Weg ist ungangbar. Es führt überhaupt kein Weg zu der Position, welche das Apriori für den Grund- und Eckstein der Philosophie erklärt.

Es bleibt die Frage, wie denn Kant zu dieser Position gekommen ist. Niemand wird sich doch leicht zu dem Urteil entschließen, daß ein Philosoph wie Kant durch Verwechselungen und Irrtümer geleitet worden sei. Allein, die Antwort liegt nahe genug. Kant ging bei seinem ganzen Unternehmen von der Voraussetzung aus, daß nur ein notwendiges und allgemeingültiges Erkennen im strikten Sinn überhaupt ein der Menschen würdiges Erkennen sei, und daß die Verleugnung dieser Erkenntnis nichts anderes bedeute als Materialismus, Skepticismus und den Bankrott alles Idealismus. Durch Hume in seinem Glauben an eine solche Erkenntnis im früheren Sinne irre gemacht, suchte und fand er in seinem kritischen Idealismus die Mittel und Wege, sie auf neue Weise zu begründen. Die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori war der Ausgangspunkt seines kritischen Unternehmens, und der Nachweis ihrer Möglichkeit war das Resultat, von dessen Stichhaltigkeit er auch Religion und Glauben abhängig dachte. Wiederum ist diese Voraussetzung, welche Kant beherrschte, nichts anderes als die geschichtlich begreifliche Nachwirkung des platonischen Idealismus. Die geschichtlichen Dinge sind eben oft seltsam verschlungen. Kant hat uns den Weg gezeigt, auf welchem der platonische Idealismus widerlegt und der anders geartete Idealismus des christlichen Glaubens philosophisch begründet werden kann. Darin besteht sein bleibendes und unsterbliches Verdienst in der Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes. Aber eben er, derselbe Kant erweist sich dann in der Durchführung seines Unter-

nehmens von derjenigen Anschauung durchweg beherrscht und bestimmt, gegen welche er den entscheidenden Streich geführt. Das muß und kann aus der geschichtlichen Situation verstanden werden. Die Hervorhebung und Kritik jener Mängel der Kantschen Philosophie verträgt sich durchaus mit der vollen Anerkennung und Würdigung ihrer ungemeinen und bleibenden Bedeutung. Ja, vielleicht darf es heißen, daß sie in höherem Maß als das Festhalten an seiner geschichtlich bedingten Position dem eigensten Sinn und Geist des Meisters entspricht.

Jedenfalls hat es mit der gegenwärtigen Erneuerung des kritischen Idealismus eine gänzlich andere Bewandtnis als mit dem Standpunkt Kants. Die Voraussetzung, welche diesen beherrschte und ihm als selbstverständlich galt, ist heute in ganz anderer Weise und in viel weiteren Kreisen als damals erschüttert. Man kann sie nicht wie ein Selbstverständliches aufnehmen und sozusagen naiv mit an die Sache heranbringen. Dennoch muß man sich zu ihr bekennen, wenn man den Kantschen Standpunkt behaupten und die Philosophie des Apriori vertreten will. Aber nun eben dann in bewußter und überlegter Weise, d. h. so, daß man sich an den Willen, an die persönliche Überzeugung der Menschen wendet und ihnen die Stellungnahme auf dem Apriori als eine Pflicht zumutet. Denn einen andern Weg als diesen giebt es nicht. Im wissenschaftlichen Erkennen ist wie gezeigt nichts enthalten, was zur Annahme des Apriori führt oder gar nötigt. Eine Kritik des Erkennens, welche ein solches Resultat ergiebt, ist ein falsch angelegtes Unternehmen, ein in sich unmögliches Ding. Und der Idealismus, unter dessen Nachwirkung Kants Denken stand, beruht eben auf der Annahme, daß wir Menschen im Denken und Erkennen das höchste Ziel und Gut, daß wir auf diesem Weg Gott suchen und finden sollen. Diese Annahme, die doch wieder durch Kants Kritik unmöglich gemacht worden, zu welcher auch die theologischen Anhänger Kants sich nicht bekennen und nicht bekennen wollen, ist der einzige Weg zum Apriori. Und deshalb ist dieser gegenwärtige Kantianismus unannehmbar. Es hat mit dem Gedanken des Apriori die oben (S. 438) angegebene Bewandtnis. Er ist nichts anderes als der Grundgedanke der theoretischen Spekulation, nur bis auf

die Wurzel zurückgeschnitten und zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Er ist ein Zwittergedanke, der entsteht, wenn und weil man die persönliche Wertschätzung da eingreifen läßt, wo nur das nüchterne und kalte Urteil des Verstandes am Platz ist. In Wahrheit führt kein Weg zu dieser Position.

So viel über den Ausgangspunkt. Das zweite, was einer Prüfung unterzogen werden sollte, war die innere Konsequenz des aprioristischen Standpunktes. Ehe ich aber dazu übergehe, wird mir verstattet sein, ein paar Worte über Ausgangspunkt und Anlage meiner Untersuchungen hinzuzufügen. Daß das nicht überflüssig ist, hat die Kritik Reischles mir gezeigt.

Schon aus den eben angestellten kritischen Erwägungen ergiebt sich aber, was mir dabei maßgebend gewesen ist. Die Erkenntnis nämlich, daß eine Kritik in der Weise Kants unthunlich und in sich unmöglich ist. Eben deshalb habe ich wiederholt und immer wieder betont, daß die Bedeutung der Erkenntnistheorie in unserer heutigen Philosophie überschätzt wird. Und ich sehe nicht anders, als daß es sein Bewenden dabei hat. Die Erkenntnistheorie ist für das gewöhnliche Erkennen wie für die positive Wissenschaft gänzlich gleichgültig. Weder haben sie Gewinn von ihr zu erwarten, noch können sie durch sie beeinträchtigt werden. Das ist eine Thatsache, die vor Augen liegt. Allererst für die Frage nach dem höchsten Wissen, nach der letzten abschließenden Erkenntnis kann eine solche Theorie Bedeutung haben. Um der Entscheidung dieser Frage willen wird sie so eifrig angebaut. Nun ist aber das höchste Wissen nur als eine Form des Glaubens möglich. D. h. Gesichtspunkte des praktischen Geisteslebens greifen da entscheidend ein. Und deshalb ist es unmöglich, das eigentliche Ziel jeder Erkenntnistheorie durch eine Zergliederung und Untersuchung bloß des Erkennens zu erreichen. Dazu gehört eine umfassendere Würdigung des gesamten Geisteslebens, aller seiner Faktoren, und erst im Zusammenhang einer solchen kann auch die Erkenntnisfrage richtig gestellt werden. Oder kurz zusammengefaßt: das Erkennen und die Erforschung desselben bleibt notwendig im Relativen stecken, doch aber ist es das Absolute, das wir suchen, und um deswillen die Erkenntnistheorie Wert hat, deshalb kann sie nur sein und muß

sie für immer bleiben Moment in einer umfassenderen Untersuchung, als welche hier allein zum Ziele führen kann. Erwartet man daher das Heil in den entscheidenden philosophischen Fragen von der Erkenntnistheorie als solcher, so hat man den Blick in eine falsche Richtung gewandt. Und da das von so vielen heute geschieht, so ist es sehr notwendig, den Finger auf diesen Irrtum zu legen und ihn wo möglich zu zerstören. Reischle zwar stimmt dieser Beurteilung nicht zu. Er hält ihr den Kriticismus Kants und das Apriori entgegen. Aber dafür kann ich ihm keinen Dank wissen. Ich weiß mit dem Apriori nichts anzufangen. Es ist mir der eigentliche Stein des Anstoßes, über den ich nicht hinwegkomme. Und mein Kritiker hat versäumt, mir darüber hinwegzuhelfen. Er hat weder meine Bedenken zu entkräften gesucht, noch mir einen Weg gezeigt, auf dem ich von ihnen los und zum Apriori gelangen kann. Deshalb muß ich bei meiner Beurteilung der Erkenntnistheorie stehen bleiben und nach wie vor dafür halten, daß es völlig unthunlich ist, mit einer erkenntniskritischen Untersuchung in der Weise Kants einzusetzen, daß vielmehr die Nötigung vorliegt, einen andern Ausgangspunkt zu wählen.

Und zwar habe ich ihn im gewöhnlichen Bewußtsein, im Wissen des täglichen Lebens genommen, weil uns dieses eins wie das andere allen gemeinsam ist, einerlei, welcher philosophischen Richtung wir folgen. Allerdings hat nun Reischles Kritik mir gezeigt, daß mit Philosophen schwer verhandeln ist. Auch nicht in der bedingten Weise, in der es aufgestellt worden, will er das Ideal des Wissens gelten lassen, welches ich als das des gewöhnlichen Bewußtseins bezeichnet habe, und dessen Merkmale Vollständigkeit, Genauigkeit und Irrtumslosigkeit sind. Indessen, offen gestanden, glaube ich ihm hier nicht, er täuscht sich in diesem Punkt selbst. Sobald es ihm irgendwo auf das Wissen ankommt, sonderlich wo ihm befohlene wichtige Interessen auf dem Spiel stehen, wird er es nicht anders halten als wir Menschen insgemein. Auch er wird dann so handeln, wie wenn er das oben bezeichnete Ideal des Wissens anerkennte, und auf die Einordnung in den gesetzmäßigen Zusammenhang nur so weit sehen, als es dazu dient, ihm im End-

resultat zu einem vollständigen, genauen und irrtumsfreien Wissen dessen zu verhelfen, was er gerade zu wissen nötig hat. Ich bleibe also dabei, daß der von mir gewählte Ausgangspunkt uns allen gemeinsam ist, und daß sich daher an diesen gemeinen und gewöhnlichen Begriff des Wissens mit Aussicht auf allgemein gültige Resultate die Frage anschließen läßt, wie weit unser Wissen, das gewöhnliche wie das wissenschaftliche, reicht. Allerdings behält die ganze Untersuchung um des Ausgangspunktes willen einen durchaus vorläufigen und relativen Charakter. Allein, sie ergiebt trotzdem sehr wichtige Resultate. Sie zeigt, daß das Wissen der Wissenschaft eine Abwandelung des gewöhnlichen Wissens ist. Und sie thut dar, daß dieses Wissen sich niemals zu einem höchsten Wissen vollenden läßt. Auch Reischle will dies letztere Resultat, wie es denn mit dem Kants zusammentrifft, gelten lassen. Nur will er es auf andere Weise, in der Weise Kants nämlich, begründet wissen. Mit Unrecht, wie mir scheint, sofern es ihm nämlich um die sichere Begründung des Resultats zu thun ist. Kants Philosophie enthält den Ansatz dazu, gerade dieses Resultat wieder über den Haufen zu werfen und die ältere Denkweise zu erneuern. Das beweist die Geschichte der Philosophie nach Kant. Nicht minder liegt es in der Sache. Gesetzt dagegen, die von mir gegebene Begründung erwiese sich als richtig, dann wäre das Resultat für immer sichergestellt. Niemand könnte dann auch nur auf den Gedanken kommen, die höchste und letzte Erkenntnis als Abschluß der wissenschaftlichen Welterkenntnis zu suchen, weil die innere Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens sich dann jedem unabweisbar aufdrängen würde.

Die weitere Untersuchung habe ich nun an die Frage geknüpft, auf welchem Weg denn, wenn eben nicht auf dem der wissenschaftlichen Welterkenntnis, das höchste Wissen gesucht werden soll oder gefunden werden kann. Es ergab sich, daß hier das praktische Geistesleben auf entscheidende Weise eingreift und eingreifen muß. Aber auch dies ward nur als hypothetisches Resultat festgestellt, unter der Voraussetzung nämlich, daß ein höchstes Wissen sein soll. Ich habe dann die bis dahin gewonnene Einsicht als Schlüssel verwertet, um die früheren Methoden der Philosophie zu verstehen,

als Maßstab auch, um Wahrheit und Irrtum in denselben gegeneinander abzugrenzen. Und allererst in diesem Zusammenhang habe ich auch die Erkenntnisfrage im gewöhnlichen Sinn berührt, aber nicht um ihre Beantwortung zu versuchen, sondern um die ihr zugrunde liegende Fragestellung als irrig nachzuweisen und aufzulösen. Dann endlich habe ich die Fäden alles Bisherigen zusammengezogen, durch den Nachweis, daß es eine Pflicht des Glaubens giebt, den bloß hypothetischen Charakter der Beweisführung abgestreift und den bestimmteren Beweis für die alleinige Wahrheit des christlichen Glaubens angetreten.

So der Ausgangspunkt und die Anlage meiner Untersuchungen. Sie sind in ihrer Gliederung und Abstufung darauf angelegt, die (m. E. unthunliche und in sich unmögliche) erkenntnistheoretische Erörterung im gewöhnlichen Sinn zu umgehen, überdies aber von einem Punkt aus, den alle thatsächlich anerkennen, Schritt für Schritt vorzudringen, eine andere Art der Fragestellung einzuführen und so, wie mir scheint, allererst die Bedingungen herzustellen, unter welchen, nachdem die alten Beweise hingefallen, ein neuer Beweis für den christlichen Glauben versucht werden konnte. Dabei war ich der Meinung (und bin es, um grad heraus zu reden, noch), daß diese Seite meiner Arbeit einige Aufmerksamkeit verdiene. Auch glaubte ich deutlich gemacht zu haben, wie sie gedacht, warum sie so und nicht anders angelegt sei, ja ich meinte in dieser Beziehung des Guten eher zu viel als zu wenig gethan zu haben. Dennoch habe ich mein Ziel nicht erreicht. Der oben erwähnte Grundgedanke ist nicht deutlich genug geworden, um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Reischle hat die abgestuften Erörterungen als in einer Fläche liegend genommen, die Untersuchung des ersten Kapitels gilt ihm als eine Erkenntnistheorie der üblichen Form und Tendenz, die von einem (nur unzulänglichen) Ideal des Wissens beherrscht wird, die späteren Äußerungen werden in deren Zusammenhang hineingezogen, ja, wenn ich einmal gesagt: sobald die (übliche) Erkenntnisfrage aufgeworfen werde, lasse sich die Erwägung nicht abweisen, daß wir es nur mit einer Welt der Erscheinung zu thun haben: so nimmt er den Nachsatz als Ausdruck meiner Meinung, obwohl ich vielmehr zeige, daß man

jene Frage gar nicht aufwerfen soll. Und die Kritik gipfelt in dem Einwand, daß ich ein dogmatistisches Wissensideal befolge und deshalb hinter den Anforderungen zurückbleibe, die man, nachdem Kant uns seine Kritik geschenkt, an eine Besprechung der Erkenntnisfragen stellen muß. Ich gestehe offen, dieser Einwand hat mich aufs äußerste überrascht. Ich war der Meinung und bin es noch, daß man nicht kritischer und vorsichtiger verfahren kann, als wenn man, wie ich gethan, mit einer hypothetischen Erörterung beginnt und der gewöhnlichen, aus der vorkritischen Periode stammenden Fragestellung sozusagen in den Nacken steigt, um ihr den Garaus zu machen. Mir scheint der Einwand daher nur begründet, wenn es gestattet ist, die kritische Philosophie Kants als dogmatisch feststehende Wahrheit zu nehmen und nach ihr zu beurteilen, was „kritisch“ ist und was nicht. Indessen, das Urteil darüber muß ich andern überlassen. Ich habe nur deutlich machen wollen, warum diese Einwände Reischles mir keine Veranlassung bieten, meine Position zu verändern oder mich nach neuen Stützen umzusehen.

Ich nehme jetzt den Faden der Erörterung über das Apriori wieder auf. Ich habe zu zeigen versucht, daß es keinen Weg zu dieser Position giebt — außer eben dem einen ungangbaren, der eine persönliche Willensentscheidung am unrechten Ort unerläßlich macht. Meine weitere These lautet, daß diese Position, auch wenn es einen Weg zu derselben gäbe, dennoch unhaltbar wäre.

Das gilt nun schon, wenn man auch nur die Kantsche Beurteilung des theoretischen Erkennens oder der spekulativen Vernunft, diese für sich, ins Auge faßt. Sie weist nämlich dazu an, in den apriorischen Kategorieen des Verstandes und in den Ideen der reinen Vernunft die bestimmenden Elemente des theoretischen Erkennens zu erblicken. Ja, diesen wird hier eine geradezu schöpferische Bedeutung für den Erkenntnisprozeß beigelegt, in der Weise, daß nach einer objektiven Wirklichkeit, wie sie etwa auch abgesehen von diesen unseren Erkenntnisformen sein möchte, gar nicht gefragt werden darf. Dann aber wird diese so zustande kommende Erkenntnis ihrer Anwendung nach auf das Gebiet der in Zeit und Raum verlaufenden sinnlichen Anschauung beschränkt. Abgesehen

von dem sinnlichen Stoff, den diese Formen unserer Anschauung bieten, führt der Gebrauch der apriorischen Kategorieen nur zur Erzeugung von dialektischem Schein. Vollends haben die Ideen der Vernunft im Zusammenhang des theoretischen Erkennens nur regulative und niemals konstitutive Bedeutung. Eins ist aber für den Kantschen Kriticismus so wesentlich wie das andere. Beides miteinander, die energische Betonung des Apriori und die unbedingte Beschränkung des theoretischen Erkennens auf das Gebiet der sinnlichen Anschauung, begründet die Eigentümlichkeit seines kritischen Standpunktes. Und dies beides kehrt auch im heutigen Kantianismus wieder, der Unterschied betrifft nicht diesen Kernpunkt, sondern die Art der näheren Durchführung, in Ansehung deren die moderne Fassung mancherlei Vereinfachung und Verbesserung aufweist. Wir haben es jedoch damit hier nicht zu thun. Im Kernpunkt selbst scheint mir zu liegen, was die Position unhaltbar macht, dies nämlich, daß man von schöpferischen Erkenntnisformen weiß und dann doch den Gebrauch derselben in der angegebenen Weise einschränkt.

Zwar daß und wie Kant dazu gekommen, ist wieder sehr begreiflich. Ihm stand unerschütterlich fest, daß nur ein im strengen Sinn notwendiges und allgemeingültiges Erkennen für wahre Erkenntnis gelten könne. Doch aber war ihm die Annahme eines solchen im Sinn des überlieferten Dogmatismus durch Humes Kritik zweifelhaft geworden. Und nun fand er den Ausweg in seiner Lehre von den apriorischen Erkenntnisformen in ihrer Beziehung auf Zeit und Raum als die Formen der sinnlichen Anschauung. Daraus erwuchs dann seine Kritik des Dogmatismus. In dem Nachweis des Apriori erblickte er zugleich den Beweis für die *mögliche* Anwendung der Erkenntnisformen auf das Noumenon, vorausgesetzt, daß auf anderm Wege, durch die praktische Vernunft nämlich, für die Existenz einer solchen den Formen der sinnlichen Anschauung nicht unterworfenen Welt Gewähr geleistet sei. Dergestalt mußte die kritische Philosophie ihm in negativer wie in positiver Beziehung allen Anforderungen zu entsprechen scheinen. Sie sicherte den notwendigen und allgemein gültigen Charakter unseres Erkennens, sie machte dem unhaltbaren Dogmatismus

ein Ende, sie leistete in dem Nachweis der apriorischen Erkenntnisformen überdies den seitens der spekulativen Vernunft unerläßlichen Beitrag zu einem neuen Verfahren, die großen Wahrheiten vom Dasein Gottes, von der Freiheit und Unsterblichkeit zu begründen und gegen alle Einwände zu sichern.

So stellt sich die Sache geschichtlich betrachtet. Man versteht die Gedanken des großen Denkers und kann auch ihrer inneren Übereinstimmung völlig gerecht werden. Aber das letzte Wort ist nun diese geschichtliche Würdigung doch nicht und kann es nicht sein. Vielmehr ist es unerläßlich, die kritische Philosophie aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang herauszuheben und für sich unter sachlichen Gesichtspunkten zu beurteilen. Geschieht das aber, dann stellt sich notwendig die Frage ein, was es mit jener Voraussetzung Kants auf sich hat, es müsse eine notwendige und allgemein gültige Erkenntnis geben. Ist diese Voraussetzung begründet? darf sie wirklich für einen festen Punkt genommen werden, von dem in der Argumentation ausgegangen werden kann? — das ist nun die große Frage. Für Kant selbst ist diese Annahme eine selbstverständliche Wahrheit, eine Voraussetzung, die an und für sich feststeht und keiner weiteren Begründung bedarf. Anderseits ist nicht zweifelhaft, daß sie für seine ganze Philosophie von grundlegender Bedeutung ist. Ohne sie fällt das Gebäude, wie es dasteht, zusammen. Daß sie aber aufgegeben werden muß, scheint mir ein Blick auf ihren Ursprung zu beweisen, darauf, daß sie, wie gezeigt, nichts anderes als eine Nachwirkung des Platonismus ist. Oder aber denn, man muß überhaupt zu diesem zurückkehren und in den konstruktiven Formen der Philosophie, die sich aus Kants Anregungen entwickelt, die Wahrheit erkennen. Den Kantschen Standpunkt selbst auf die Dauer festhalten, das ist eine innere Unmöglichkeit. Wer Kant folgen will, muß über ihn hinausgehen und den von ihm selbst, man möchte sagen, unbewußt festgehaltenen Rest der Anschauung, die er im ganzen bekämpfte, zum Übrigen legen, was vor seiner Kritik gefallen ist. Dieser Rest ist jene Voraussetzung und das auf sie und nur auf sie begründete Apriori. Das mag zwar seltsam klingen, wenn so im Namen Kants verlangt wird, das Apriori abzuthun, obwohl das Apriori der Grund- und Eckstein seiner Lehre

ist. Und doch sehe ich nicht anders, als daß es so der Wahrheit entspricht. Kants Verdienst liegt, was die theoretische Philosophie betrifft, in seiner Kritik, und eben diese Kritik verlangt, den weiteren Schritt zu thun und das Apriori abzuwerfen. Es ist das gar nichts anderes als der notwendige zweite Schritt auf der Bahn, die er selbst gebrochen. Thut man ihn nicht, so muß man auch den ersten Schritt zurückthun und zur spekulativen Philosophie in ihrer alten Form zurückkehren.

Zur Bestätigung dessen sei noch einmal und ausdrücklich auf die geschichtliche Entwickelung der Philosophie in der auf Kant folgenden Periode hingewiesen. Diese Entwickelung lehrt doch auch etwas. Es kann doch nicht bloß zufällig sein, daß sich gerade an Kant eine Reihe von konstruktiven Systemen angeschlossen hat. Vielmehr sind die Ansätze dazu auf deutlich erkennbare Weise in seiner Philosophie gegeben. Das ist oft nachgewiesen worden, und auch ich habe dasselbe zu zeigen mich bemüht. Durch bloße verneinende Versicherung kann so etwas nicht widerlegt werden, zumal alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Gewiß, es ist sehr begreiflich, daß der Ruf „zurück zu Kant" erhoben ward, nachdem die Ernüchterung vom spekulativen Rausch wieder eingetreten war, sehr begreiflich also auch, daß wir eine Erneuerung der Kantschen Philosophie erlebt haben. Aber sein Bewenden kann und wird es nicht dabei behalten. Das leidet der innere Widerspruch nicht, an dem diese Philosophie des Apriori krankt. Ich kann nicht annehmen, daß dem erkennenden Geist schöpferische Erkenntnisformen einwohnen, und zugleich vorschreiben, daß sie aber nur innerhalb der Erfahrung gebraucht werden dürfen. Das käme auf dasselbe hinaus, wie wenn man den Menschen Flügel geben und sagen würde, nur die Vorwärtsbewegung mittelst der Flügel sei ihrer würdig, zugleich aber behaupten wollte, der Gebrauch der Flügel sei einzig dann gestattet, wenn man zugleich die Beine brauchte und stets festen Boden unter den Füßen behielte. Eine Weile vielleicht kann so etwas gelten und angenommen werden, wenn nämlich ein altes Vorurteil für den Gebrauch der Flügel ist, und lange Gewöhnung die Beine verachten läßt. Aber bald müssen die Menschen entdecken, daß die Flügel für das Fortkommen auf der Erde

unnütz, ja hinderlich sind. Und dann werden sie beides zu dem benutzen, wozu es ihnen gegeben ist, die Beine für die Erde, und die Flügel, um sich über die Erde zu erheben. Und die Stimmen, welche es anders vorschreiben, werden allmählich schwächer werden und schließlich ganz verhallen. So wird und muß es auch der Philosophie des Apriori, der Erneuerung des Kantschen Systems ergehen. Das darf man prophezeihen ohne Prophet zu sein, weil etwas innerlich Unhaltbares sich niemals auf die Dauer behauptet.

Bei alle dem ist nun zunächst nur die Kantsche Beurteilung und Regelung des theoretischen Erkennens ins Auge gefaßt. Eben so wesentlich aber ist das andere Stück seiner Philosophie, welches sich mit dem sittlichen Leben beschäftigt, ja in gewisser Weise noch wesentlicher, sofern Kant der praktischen Vernunft den Primat zuschreibt. Und die weitere Frage lautet, wie es um die innere Konsequenz und Haltbarkeit der Position bestellt ist, wenn nun dies hinzugenommen und die Anschauung als ein ganzes ins Auge gefaßt wird. Ich kann darüber nicht günstiger urteilen als bisher. Ich vermisse im ganzen die innere Einheit, die wirkliche Durchführung eines einheitlichen, alle Teile des Systems umspannenden Grundgedankens. Oder denn: wenn ich auch hier auf Kant blicke und mich in ihn hineinzudenken versuche, so bringe ich es zur Not fertig. Das theoretische und praktische Geistesleben bilden ihm eine Parallele. Hüben wie drüben ist das a priori Gegebene das entscheidende Element, dort die Denkformen und hier das Sittengesetz. Ebenso ist es beidemale die Sinnlichkeit, welche den Stoff hergiebt, dort die Anschauung und hier das Begehrungsvermögen. Die Einheit liegt darin, daß aus dem doppelten Apriori die letzten und höchsten Wahrheiten erwachsen. Die spekulative Vernunft hat ihre Möglichkeit dargethan, und die praktische Vernunft leistet für ihre Wirklichkeit Gewähr, jene stellt den leeren Platz sicher, und diese füllt ihn aus, das a priori Gegebene ist das a und o der ganzen Anschauung, das Empirische, der Trieb nach Glückseligkeit, wirkt nur in untergeordneter Weise mit, und daß es etwas wie eine Geschichte giebt, kommt überhaupt nicht weiter in Betracht. Wie gesagt, wenn ich mich darin versetze, so kann ich eine Art Einheit des Ganzen entdecken, obwohl mir anderseits diese Parallelisierung

der spekulativen und praktischen Vernunft als ein überaus schiefer Gedanke und die grundsätzliche Vernachlässigung der Geschichte als ein Grundgebrechen des Kantschen Systems erscheint. Nun sind aber diese letzteren Gedanken solche, welche auch die Kantianer heutzutage nicht verteidigen. Jene wunderliche Parallele zwischen der spekulativen und praktischen Vernunft vertritt heute m. W. niemand mehr. Und der Bedeutung der Geschichte gerecht zu werden, sind wenigstens die theologischen Anhänger Kants in jeder Weise bemüht. Ob letzteres, wenn doch das Apriori das Entscheidende sein soll, wirklich gelingt, mag hier dahingestellt bleiben. Es wird später noch ein Wort darüber zu sagen sein. Was ich hier hervorheben möchte, ist nur dies, daß das zwar Verbesserungen sind, daß damit aber auch der Schatten einer Einheit verschwindet, der sich in Kants eigenen Gedanken allenfalls noch bemerken läßt. Denn nun tritt beides, das theoretische Erkennen und das sittliche Gebiet ohne innere Vermittelung nebeneinander, erst die Religion schlägt eine Art Brücke vom einen zum andern. Und auch aus diesem Grunde, weil die innere Einheit fehlt, scheint mir die ganze Position unhaltbar zu sein.

Reischle freilich ist anderer Meinung und hält die Nebeneinanderstellung beider Gebiete gerade für einen Vorzug, weil nur so je die selbständige Bedeutung des einen wie des andern zur Geltung komme. Er fürchtet von einer Anschauung wie der auch von mir vertretenen, daß sie die Wissenschaft dem Glauben opfere, während umgekehrt die ältere Anschauung den Glauben der Wissenschaft geopfert habe, und bezeichnet Kants Philosophie als den erwünschten Ausweg, nach beiden Seiten gerecht zu werden. Ich bin gerade der entgegengesetzten Meinung und halte die Herstellung einer Einheit von Glaube und Wissenschaft für eine conditio sine qua non einer haltbaren Gesamtanschauung. Wie jeder, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, so habe auch ich eine Entwickelung durchgemacht. Niemals aber im Verlauf derselben, nachdem mir die fernere Zustimmung zur überlieferten Zusammenfassung von Glaube und Wissenschaft eine innere Unmöglichkeit geworden, ist mir zweifelhaft gewesen, daß es eine solche Einheit zu erreichen gelte. Die Empfindung ihrer Notwendigkeit hat zu den Umständen gehört,

welche mich in der Lehre Kants keine dauernde Befriedigung finden ließen. Denn auf dem Boden dieser war eine Einheit, wie ich sie für unerläßlich hielt (und halte) nur zu gewinnen, wenn man sich zu ihren Grundgedanken wieder teilweise in Widerspruch setzte und dadurch die Konsequenz einbüßte. Das Richtige habe ich dann darin erkannt, daß der Wille auch für die Organisation des menschlichen Wissens und der Wissenschaft das Bestimmende ist, und ich habe seit dem Moment, wo sich mir das Grundgefüge der jetzt vorgetragenen Anschauung feststellte, keinen Augenblick wieder gezweifelt, daß es so das Richtige ist. In der That ist ja auch diese Einheit die einzig mögliche und mithin die richtige, — vorausgesetzt, daß die ältere Anschauung sich als unhaltbar erweist und doch eine Einheit vorhanden sein muß.

Aber muß sie vorhanden sein? — das ist eben die Streitfrage zwischen Reischle und mir. Ist es nicht vielleicht eine vorgefaßte und unberechtigte Meinung, die so etwas fordert? Führt sie nicht dahin, der einen oder andern Seite unseres geistigen Lebens Gewalt anzuthun und sie unter Gesichtspunkte zu beugen, die ihr fremd sind? Und muß sie dann nicht aufgegeben werden? Gewiß, das müßte sie, wenn es so wäre. In Wahrheit steht aber die Sache ganz anders. Zunächst schon kann ich nicht zugeben, daß meine Auffassung dem Intellekt und seiner Bedeutung nicht gerecht werde. Ich habe ihn wiederholt als das universale Mittel unseres gesamten geistigen Lebens charakterisiert. Ich habe immer wieder betont, daß alles, was das menschliche Leben auszeichnet, was ihm seinen wahren Inhalt, seine Würde und Weihe giebt, an den Intellekt als an die Bedingung geknüpft ist, die alles das erst möglich macht. Kann man denn höher von ihm reden, als damit geschieht? Nur daß wir im Intellekt den Zweck unseres Daseins, unser höchstes Gut zu suchen haben, bestreite ich. Aber davon will ja auch Reischle nichts wissen, obwohl er im Apriori eine Anschauung festhält, die sich auf diese Annahme zurückführt. Ferner möchte ich wohl wissen, wo denn der Wissenschaft im Namen des Glaubens Gewalt angethan wird. Es erscheint mir gerade als ein unschätzbarer Vorzug und darum als ein Beweis der Wahrheit der von mir vorgetragenen Organisation des Wissens, daß sie

für keine wissenschaftliche Aufgabe, welche immer es sei, Zwangsjacken vorschreibt, daß einer jeden die vollste und unbeschränkte Freiheit bleibt, sich in ihren eignen Bahnen zu entfalten, während gegen die Annahme des Apriori gerade auch das spricht, daß dabei den Geisteswissenschaften zugunsten eines vorgefaßten, dem naturwissenschaftlichen Verfahren entnommenen Erkenntnisideals die freie Bewegung verschränkt wird. Zwar will Reischle letzteres nicht, sondern betont, daß das Erkenntnisideal auf den einzelnen Gebieten jedesmal den Objekten entsprechend einer Abwandlung unterliege. Aber wie verträgt sich das mit der Grundanschauung? Es handelt sich doch nicht um den guten Willen des wissenschaftlichen Subjekts, auch trotz seines Prinzips der Sache gerecht zu werden, sondern um das Prinzip selbst. Und eben in dessen Konsequenz liegt eine Beeinträchtigung der Geisteswissenschaften durch ein ihnen nicht entsprechendes Erkenntnisideal. Wenn aber Reischle endlich meint, meiner Beurteilung des Erkennens liege die Furcht zugrunde, andernfalls bleibe man doch in der griechischen Überschätzung des Denkens stecken und komme über ein unheilvolles Schwanken nicht hinaus, so hat er die Erörterungen des ersten Kapitels über das Wissen dabei außeracht gelassen. Ich habe dort gezeigt, daß man in der Prüfung des wirklichen Erkennens keinen Schritt thun kann, ohne auf den Willen und seine bedeutsame Mitwirkung in allem Erkennen zu stoßen. Und darauf stützt sich das spätere Urteil. Man wird daher nicht verlangen wollen, daß ich es für widerlegt halten soll, wenn nichts Stichhaltiges gegen jene Nachweise vorgebracht wird. Ich kann also nicht zugeben, daß die Einwände Reischles gegen dieses Stück meiner Anschauung berechtigt seien. Ich lasse dem Erkennen seine ganze Bedeutung und seine volle Freiheit. Nur allerdings gegen das Apriori und alles, was damit zusammenhängt, als wodurch dem Erkennen ein Stempel des Absoluten aufgeprägt werden soll, kenne ich nichts anderes als einen ebenso wohlbegründeten wie unausrottbaren Skepticismus.

Sind denn aber demnach die Bedenken, welche gegen die Zusammenfassung des Glaubens und der Wissenschaft vorgebracht werden, nicht stichhaltig, so muß es bei der Forderung einer solchen als unerläßlich sein Bewenden haben. Und nicht steht hier Mei-

nung gegen Meinung, vielmehr auch ganz abgesehen von alle dem, was ich für die von mir befürwortete Gestaltung dieser Einheit geltend gemacht habe, läßt sich von der Forderung selbst nicht das Mindeste abbrechen. Wie der Mensch nur einer ist, so sucht er auch Einheit in seinem ganzen Leben. Und wenn man ihm hundertmal sagt, daß er sich bescheiden müsse, so legt er doch wie unwillkürlich, wie instinktiv diese Forderung wieder als Maßstab an. Klaffen daher Wissenschaft und Glaube auseinander, so ist es die unvermeidliche Folge, daß er jener oder diesem den Laufpaß giebt. Denn die Zahl derer, welche eine künstliche Vermittelung trotzdem festzuhalten vermögen, ist eine außerordentlich geringe. Und nicht sie, sondern das unwillkürliche Urteil der großen Masse hat hier die Wahrheit für sich.

Man mache sich doch klar, worum es sich handelt. Nicht das ist die Frage, ob wir eine solche Einheit in irgendeinem absoluten Sinn zu konstruieren vermögen, ob wir das sollen oder nicht. Nichts ist absolut als der ewige Gott und sein Evangelium und der gute Wille, der im Gehorsam gegen das Evangelium der Gnade die Einheit mit Gott findet. Alles andere ist und bleibt relativ. Und so fest ich überzeugt bin, daß der von mir betretene Weg der richtige ist, so bin ich doch zu sehr, ja bis auf die Knochen, vom Gefühl des Relativen durchdrungen, um nicht hinzuzufügen, daß es nach meiner Einsicht diese Zusammenfassung von Glaube und Wissenschaft sei, auf welche wir in der gegenwärtigen Situation unseres geistigen Lebens angewiesen seien. Nur komme man nicht und sage, daß wir etwas Derartiges überhaupt nicht gebrauchen. Denn das heißt in Abrede stellen, daß der christliche Glaube, um in dieser Welt unter den Menschen Anhänger zu haben und zu gewinnen, auf irgendeine Weise mit dem übrigen Inhalt unseres geistigen Lebens in Verbindung gebracht werden muß. Und das wird doch niemand in Abrede stellen wollen oder können. Aber dann heißt auch auf die Einheit verzichten nichts anderes als bekennen, daß man eine Gesamtanschauung befolgt, welche der Aufgabe nicht gewachsen ist. Diese Position des Absoluten am unrechten Ort, welche sich in der Annahme des Apriori darstellt, ragt als ein Rest aus der Zeit des absoluten Erkennens

in die Gegenwart hinein, ist ein Verzicht auf dieses und doch ein Festhalten daran, beides in einem. Um dieser seiner Herkunft und Stellung willen wird es zu einem Hindernis der notwendigen Einheit von Glauben und Wissenschaft, die wir brauchen, die wir gar nicht entbehren können. Die alte Einheit im Sinn des absoluten Erkennens darf nicht mehr gelten, weil die kritische Philosophie gezeigt hat, daß sie auf Täuschung beruhte. Und eine neue Einheit, die sich auf den nachweisbaren relativen Charakter unseres Erkennens gründet, darf es auch nicht geben, weil die kritische Philosophie sich von den alten Voraussetzungen noch nicht losgemacht, sondern sie in der Form des Apriori konserviert hat. In der That, es ist begreiflich, daß Kant, der die Bahn gebrochen, eine solche Mittelstellung einnahm. Aber wenn der Kantianismus der Gegenwart uns diese Anschauung als bleibende Wahrheit festzuhalten zumutet, so müssen wir diese Zumutung auch deshalb auf das Bestimmteste ablehnen, weil uns dadurch die Einheit von Glaube und Wissenschaft zu suchen verwehrt wird, die zu suchen und nachzuweisen der Sinn aller Apologetik und Theologie von Anfang an gewesen ist.

Ich urteile also, daß die Stellungnahme auf dem Apriori, auch wenn es einen Weg dazu gäbe, dennoch unhaltbar wäre. Sie ist es, weil sie schon in der Beurteilung des theoretischen Erkennens für sich genommen an einem unheilbaren Widerspruch krankt. Sie ist es vollends, weil sie als Ganzes es zu keiner inneren von einem bestimmten Gedanken getragenen Einheit zu bringen vermag.

Ein Drittes bleibt mir zu besprechen übrig. Das Verhältnis nämlich, in welchem diese Anschauung, die das Apriori zur Grundlage nimmt, zum Beweis des Christentums steht. Berührt ward dieses Thema schon in einem früheren Zusammenhang. Ich zeigte gleich anfangs, daß die Einwände, welche Reischle gegen das von mir befolgte Beweisverfahren erhebt, sich auf die Annahme des Apriori stützen und mit dieser Annahme selber hinfallen. Aber damit ist nun noch nicht gesagt, was aus der Auffassung des Christentums und dem Beweis für den christlichen Glauben wird, wenn und sobald man sich in seiner Gesamtanschauung auf das

Apriori stützt. Und dies ist es, worüber ich jetzt noch einige Worte hinzuzufügen habe.

Kant selbst hat wie die meisten seiner Zeitgenossen die Bedeutung des geschichtlichen Moments in unserem Geistesleben nicht zu würdigen gewußt. Die Geschichte ist ihm nur das Erscheinungsgebiet dessen, was abgesehen von ihr im Menschen, in seiner Vernunft und Sinnlichkeit gegeben ist. Keine Rede davon, daß sie selbst, die in der Zeit verlaufende, höchste Werte zu erzeugen vermöchte, die zeitlosen notwendigen Vernunftdata sind das einzig Wertvolle. Ferner hat Kant die Religion nur in ihrer Beziehung zur Moral geschätzt; daß sie dieser zur Ergänzung dient, darin besteht ihr Wert, das Christentum hat er deshalb so hoch gehalten und so innig verehrt, weil er in ihm, in seinem eigentlichen Kern und innersten Wesen die reine moralische Vernunftreligion erblickte. Beides liegt in seinen Schriften vor Augen. Auch besteht meines Wissens keine Meinungsverschiedenheit darüber, ein Zweifel an diesen offenkundigen Thatsachen ist einfach ausgeschlossen.

Ebenso unbestreitbar dürfte aber das andere sein, daß beides bei ihm mit seiner Lehre vom apriorischen Sittengesetz zusammenhängt. Denn diese Lehre ist es, auf die es hier jetzt in erster Linie ankommt, die Annahme der apriorischen Erkenntnisformen ist zwar auch für seine Beurteilung der Religion nicht gleichgültig, aber sie steht in zweiter Linie. Wir können sie hier zurückstellen. Das apriorische Sittengesetz ist auf diesem ganzen Gebiet die entscheidende Thatsache. Und eben mit dessen Annahme hängt seine Vernachlässigung der Geschichte und sein Moralismus in der Religion zusammen. Denn welche Bedeutung kann die Geschichte mit ihren mannigfaltigen Verwickelungen haben, wenn a priori und also innerlich unabhängig von ihr gegeben ist, was dem Menschenleben erst unbedingten Wert und ewigen Inhalt giebt? Und wiederum, wenn das Sittengesetz und nur dieses als apriorische Thatsache der Religion zugrunde liegt, wie sollte dann in der Religion etwas Wert haben, was sich nicht hierauf bezieht, d. h. wie sollte unter dieser Voraussetzung nicht der Moralismus zur Herrschaft in der Religion gelangen? Es ist nicht anders, die Lehre vom apriorischen Sittengesetz drückt bei Kant die Geschichte zur Bedeutungslosigkeit herab

und beschränkt die Bedeutung der Religion darauf, eine notwendige Ergänzung der Moral zu sein. Eben dadurch ist er verhindert worden, dem geschichtlichen Christentum gerecht zu werden. Denn in diesem wird Heil und ewiges Leben für die Menschheit an eine geschichtliche Thatsache geknüpft, an die Offenbarung Gottes, welche in der Person Jesu Christi ihren Mittelpunkt hat. Und ebenso ist und bleibt nach christlichem Urteil die Beziehung zu Gott das Wesentliche in der Religion, das, was alles andere, auch die Moral, trotz ihrer großen Bedeutung unendlich überragt.

Nun unterliegt es auf der andern Seite keinem Zweifel, daß die theologischen Anhänger der Kantschen Philosophie in beiden Punkten ganz anders urteilen als Kant selbst. Sie erkennen die grundlegende Bedeutung der geschichtlichen Gottesoffenbarung für das Christentum rückhaltlos an, ja sie betonen sie an ihrem Teil in jeder Weise. Nicht minder lehnen sie es ab, das Christentum auf Moral zu reduzieren und den Moralismus in der Religion vertreten zu wollen. Selbstverständlich aber ist es durchaus verwerflich, Konsequenzen aus der Kantschen Philosophie zu ziehen und diese den Kantianern zuzurechnen, obwohl sie in unzweideutiger Weise ganz anders lehren. Indessen, die Frage darf, ja muß ihnen gegenüber aufgeworfen werden, ob diese Abwendung von Kant in so wichtiger Sache sich wirklich mit dem Festhalten am Apriori verträgt, bezw. ob sich nicht doch in ihrer Auffassung des Christentums eine Nachwirkung der Kantschen Anschauung, welche sie selbst als einseitig verurteilen, bemerklich macht. Was die Stellung zur Geschichte betrifft, habe ich Bedenken der einen, und was das Verhältnis von Religion und Moral betrifft, Bedenken der andern Art. Aber diese letzteren sind früher schon Gegenstand der Verhandlung auch zwischen Reischle und mir gewesen. Darauf zurückzukommen, hat ihm mein Buch keine Veranlassung geboten. Auch ich lasse sie daher hier beiseite und beschränke mich auf das erst erwähnte, auf die Stellung zur Geschichte.

Da habe ich nun allererst schon das Bedenken, daß mit der Betonung der Geschichte und ihrer Bedeutung für alles, was sittliches und religiöses Leben heißt, der Beweis für das Christentum verloren geht, den die vom Apriori getragene philosophische

Anschauung bieten sollte. Wenn also Reischle diese auch deshalb empfiehlt, weil man ohne sie mit dem gesuchten Beweis nicht zurechtkomme, so würde ich das verstehen, wenn er wirklich mit Kant das a priori Gegebene als etwas von aller Geschichte Unabhängiges festhielte. Da er das aber nicht thut und nicht will, in der That auch nicht kann, weil es ihm um den unverkürzten christlichen Glauben zu thun ist, so verstehe ich diese seine Empfehlung des Apriori nicht; er selbst verleugnet ja am entscheidenden Punkt diejenige Fassung des Apriori, welche allein die Grundlage eines Beweises bieten könnte.

Es handelt sich, wie mir scheint, in dieser Sache um eine nicht wohl zu umgehende Alternative. Kant selbst hat an seiner kritischen Philosophie und der aus ihr sich ergebenden Betonung des Apriori eine gute Grundlage für den Beweis derjenigen religiösen Wahrheiten, die ihm am Herzen liegen. Es sind lauter Vernunftdaten, mit denen er umgeht. Die apriorischen Erkenntnisformen leisten Gewähr für die Möglichkeit, das apriorische Sittengesetz garantiert die Wirklichkeit einer Welt, in welcher das höchste Gut zur Wahrheit wird. Und daraus ergeben sich dann die religiösen Wahrheiten, wenn auch nicht als genügende Grundlage für eine nun einsetzende Vernunftspekulation, so doch als gültig in praktischer Rücksicht. Dem entsprechend behandelt er dann aber auch die Geschichte. Es ist ein und dasselbe, was jenen Sätzen ihre Beweiskraft giebt, und woraus diese Beurteilung der Geschichte entspringt, nämlich der Charakter jener Sätze als ewige Vernunftwahrheit. Und deshalb scheint mir die Alternative unentfliehbar zu sein: entweder man faßt das Apriori im Sinne Kants und kann es dann im Zusammenhang der Beweisführung verwerten, was freilich eine tiefgreifende Verkürzung des Beweisobjektes d. h. des Christentums zur Folge hat, oder man giebt dem Apriori eine Fassung, bei welcher diese letztere Folge vermieden wird, bei welcher nämlich die Bedeutung der Geschichte und des geschichtlichen Moments im Christentum zu ihrem vollen Recht kommt, aber dann ist es mit dem Beweis, ja mit jedem Schatten eines Beweises, der aus dem Apriori entnommen werden könnte, unwiderruflich vorbei. Nun ist es dies letztere,

wozu sich die theologischen Vertreter des Kantianismus unverhohlen bekennen. Mithin liegt nicht der mindeste Grund dazu vor, im Interesse eines möglichen Beweises für das Christentum dem Apriori das Wort zu reden und zu sagen, wolle man einen solchen Beweis, so klopfe das Apriori von allen Seiten an die Pforten. Man muß im Gegenteil auch im Interesse eines anderswie zu erbringenden wirklichen Beweises für das Christentum wünschen, daß dem Apriori endgültig der Laufpaß gegeben werde.

Aber freilich, ich muß nun noch einen Schritt weiter gehen und die Frage aufwerfen, ob denn dies Apriori, dessen Annahme sich so anstandslos mit der Anerkennung der Geschichte und ihrer vollen Bedeutung reimt, seinen Namen überhaupt noch verdient. Wenn ich nämlich recht verstehe, soll ich mir bei der apriorischen Bedeutung des Sittengesetzes im Sinn der theologischen Kantianer dieses denken, daß in den sittlichen Erfahrungen der Mensch von der Würde und Majestät des Sittengesetzes innerlich ergriffen wird, so daß die Anerkennung desselben und die Unterwerfung unter dasselbe ihm zu einem unveräußerlichen und notwendigen Datum seines persönlichen Lebens wird. Ist dies richtig, so verstehe ich ganz wohl, daß dieses Apriori sich mit einer Anschauung, welche der Bedeutung der Geschichte in jeder Weise gerecht wird, verträgt. Ich habe auch gegen die Sache, die gemeint ist, nicht das Mindeste einzuwenden. Vielmehr erscheint es auch mir als eine dringende und wichtige Aufgabe, dieses Moment der sittlichen Erfahrung in der heutigen Ethik zu betonen und zur Geltung zu bringen, daß sie nicht einseitig „teleologisch" behandelt werden darf, daß es eine Vergewaltigung der Thatsachen ist, wenn jenes „intuitive" Moment vernachlässigt wird. Es handelt sich da gerade um den wichtigen Punkt, wo das persönliche Urteil, das Wert gebende Denken der Vernunft unvermeidlich in die Erledigung der wissenschaftlichen Aufgabe eingreift, wo man auch in der wissenschaftlichen Erörterung nicht einfach bloß Thatsächliches deduzieren kann, sondern — versteht sich, nach sorgfältiger objektiver Durchforschung des Gebiets der geschichtlichen Thatsachen — ein persönliches Urteil zumuten muß. Was ich aber nicht verstehe, ist, warum dieses wichtige Mo-

ment des innern Lebens und der geschichtlichen Erfahrung in der Weise zum Ausdruck gebracht wird, daß man von einer apriorischen Bedeutung des Sittengesetzes redet. Nichts scheint mir irreführender zu sein als diese Bezeichnung. Handelt es sich doch um etwas, was auf dem Gebiet der inneren Freiheit liegt und was niemand anders als auf dem Weg persönlicher Gewissenserfahrung inne werden kann, während die Worte „a priori gegeben“ den Gedanken hervorrufen, daß es sich um ein notwendiges, der inneren Freiheit und der Geschichte prinzipiell entnommenes Vernunftdatum handelt, wie das auch jedenfalls die Meinung Kants gewesen ist. Speziell die Bedeutung, welche jener wichtigen Thatsache im Zusammenhang eines Beweises für das Christentum zukommt, wird dadurch schwer geschädigt, wo nicht aufgehoben. Denn nichts ist heute mehr den gewichtigsten Einwänden ausgesetzt als die Lehre vom apriorischen Sittengesetz, während nichts einwandfreier ist als der Nachweis, daß die innere persönliche Anerkennung des Sittengesetzes Existenzbedingung der Menschheit und ihrer idealen Güter, daß sie daher eine Pflicht ist, die jedem einzelnen zugemutet werden muß. Auch aus diesem Grunde würde sich daher empfehlen, den irreführenden Namen des Apriori fahren zu lassen.

Oder giebt es denn sonst Gründe, welche dazu nötigen, an diesem Namen festzuhalten? Etwa die Verwandtschaft jener inneren Erfahrungen mit dem, was sonst diesen Namen trägt? Nichts weniger als das. Denn dieses andere, die Erkenntnisformen nämlich, ist durchaus von anderm Ursprung und von anderer Art. Wo Menschen denken und erkennen, treten diese Formen zutage. Bei einiger Besinnung findet jeder, daß er ihrer überhaupt nicht entraten kann, daß sie also notwendig sind im Sinn der Unentbehrlichkeit. Auch gilt von ihnen, daß sie jedenfalls a priori sind in einem gewöhnlichen und gemeinen Sinn des Worts, etwas nämlich, was den uns angeborenen intellektuellen Apparat beherrscht und ihm sein Gepräge giebt. Eben deshalb sind sie unabhängig von der inneren Freiheit des einzelnen und haben im Prinzip mit der geschichtlichen Stellung des erkennenden Subjekts überhaupt nichts zu thun. Kurz, da versteht man, woher die (zwar irrige) Annahme ihres apriorischen Charakters im absoluten Sinn stammt.

Um so weniger aber begreift man, warum jene völlig verschiedenen inneren Erfahrungen, die der Mensch als sittliches Subjekt macht, mit den Erkenntnisformen unter den gleichen Namen befaßt und ihnen gleichgestellt werden sollen. Deshalb etwa, weil es beide Male heißen kann, das Subjekt werde inne, dessen, worum es sich handelt, hier der Erkenntnisformen und dort des Sittengesetzes, nicht entraten zu können? Und so soll diese rein formale (um nicht zu sagen verbale) Ähnlichkeit das für die Auffassung Entscheidende werden, obwohl Inhalt und Zustandekommen des jedesmaligen Vorgangs so völlig verschiedener Art sind? Und hieran soll auch dadurch nichts geändert werden, daß man genötigt ist, gegen Kant und gegen den ursprünglichen Gedanken den wesentlichen Zusammenhang des sittlichen Gebiets mit der Geschichte anzuerkennen und zu betonen? D. h. obgleich die obwaltende Verschiedenheit eine so große ist, daß sie ein derartiges Zugeständnis unvermeidlich macht, soll es nichtsdestoweniger sein Bewenden dabei haben, jene formale Analogie als das Wesentliche und Entscheidende anzusehen? Ich wüßte nicht, was weniger überzeugend sein könnte.

Auch Reischle hat, wie es scheint, empfunden, daß die Ungleichheit, die zwischen den Erkenntnisformen und dem Sittengesetz entsteht, wenn man letzteres abweichend von Kant in ein enges Verhältnis zur Geschichte setzt, einer besonderen Rechtfertigung bedürfe. Er versucht sie zu geben, indem er eine entsprechende Abhängigkeit auch der Erkenntnisformen von der Geschichte behauptet. Und zwar knüpft er dabei an einige Äußerungen meines Buches an, indem er urteilt, mit Recht sei von mir die da vorhandene Analogie hervorgehoben. Aber ich habe sie nur hervorgehoben, um zu verhüten, daß dadurch der Blick für den im letzten Grunde bestehenden prinzipiellen Unterschied getrübt werde, und um diesen mit der erforderlichen Genauigkeit festzustellen. Ich finde aber nicht, daß Reischle hiergegen etwas vorgebracht, und glaube daher, daß es bei dem Vorhandensein dieses Unterschieds sein Bewenden wird haben müssen. Um so mehr bin ich davon überzeugt, als Reischle im Verfolg seines Gedankens zu der seltsamen Behauptung kommt, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft sei als ein a priori gegebenes anzusehen. Ein seltsames Apriori in der That, das latent ge-

blieben ist, bis die Kunst der modernen Naturforscher es erfunden hat, und das bis auf diesen Tag und für alle Zeit der unendlichen Mehrzahl der Menschen ein unverstandenes Wort bleibt! Mir scheint, diese Folgerung steht hart an der Grenze, wo es nur noch einen Schritt braucht, um das lästige Apriori, das damit auch auf theoretischem Gebiet zu einem bloßen Namen geworden, in jeder Beziehung aufzugeben. Jedenfalls dient dieser Versuch nicht dazu, die Theorie vom apriorischen Sittengesetz in ihrer neuen Gestalt annehmbarer zu machen.

Aber, wird man fragen und haben manche schon gefragt, geht es denn wirklich an, ganz auf das apriorische Element im religiös-sittlichen Leben zu verzichten und alles auf die Geschichte zu stellen? Freilich, heißt es, komme es für uns Christen auf die geschichtliche Gottesoffenbarung an und sei uns in Christo gegeben, was wir zur Zucht wie zur Beseligung brauchen. Allein, es handle sich doch nicht um die bloß passive Aufnahme eines geschichtlich Gegebenen, sondern um dessen innere Aneignung, die als persönliche Anerkennung immer zugleich ein eigenes Urteil einschließe. Und darin liege dann ein zweiter unentbehrlicher Faktor der Verwirklichung des Christentums, nämlich neben der Geschichte ein zweiter, der im einzelnen Individuum vorhanden sei, und der weise nun irgendwie auf ein a priori Gegebenes, Vernunft oder Gewissen, einerlei wie man es nenne, er weise jedenfalls auf ein a priori Gegebenes im einzelnen zurück. Auch Reischle streift diese Gedanken, wenn er zu verstehen giebt, die von mir vertretene Anschauung neige zu einer Überschätzung des geschichtlichen und einer entsprechenden Vernachlässigung des individuellen, persönlichen Faktors. Und es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß das alles sehr scheinbar klingt und einen gewissen Eindruck machen muß. Wie verhält es sich denn damit?

Der Irrtum, welcher dabei mit unterläuft, scheint mir in dem ursprünglichen Ansatz der ganzen Gedankenreihe zu liegen, in der falschen Gegenüberstellung des persönlichen und des geschichtlichen Faktors. In Wahrheit nämlich ist der persönliche Faktor und zwar gerade wie und soweit er in der Entscheidung sich bethätigt, immer zugleich schon Produkt der Geschichte. Den Beleg für etwas

anderes als dies wird man im Umkreis unserer Erfahrung vergeblich suchen. Wo einer sich unter uns zum Glauben bekehrt, da ist es das Wort Gottes, das Wort von Christo, welches diesen Erfolg herbeiführt. Wenn ich aber das, was vorher vorhanden war, was das einzelne Subjekt mit herangebracht, zergliedere, so finde ich, daß sein Leben schon vorher durch die ihn umgebenden geschichtlichen Einflüsse des Christentums mitbestimmt und mitbedingt gewesen ist, und daß es ohne dies zu einer inneren Entscheidung für den Glauben gar nicht hätte kommen können. Oder wenn die Umstände in besonderer Weise darauf aufmerksam machen, daß das Leben eines Menschen auch durch angeborene Dispositionen bedingt ist, und ich frage, woher sie stammen, so werde ich darauf geführt, daß sie angeerbt sind, d. h. daß sie gleichfalls in der Geschichte entsprungen sind, nur nicht in der dieses Individuums, sondern in der seiner Vorfahren. Achte ich dagegen auf die Bekehrung von Heiden zum Christentum, z. B. auf die Christianisierung der griechisch-römischen Welt, so findet auch da etwas Ähnliches statt. Die geistige Verfassung dieses Teils der damaligen Menschheit, das Produkt einer ziemlich hell beleuchteten vorangegangenen Geschichte, hat entscheidende Bedeutung dafür gehabt. Und wie das vom Ganzen gilt, so von jedem einzelnen Beteiligten, sofern es denn in ihm zu einem wirklichen vollen und bewußten Glauben kam. Wo aber, wie häufig in der Mission, eine derartige geschichtliche Vorbereitung fehlt, da bleibt nichts anderes übrig als, indem man den Glauben verkündigt, zugleich in eine geduldige Arbeit geschichtlicher Erziehung einzutreten, welche allmählich die Vorbedingungen für die innere Aneignung des Glaubens erzeugt. Kurz, wohin ich blicke, finde ich, daß es der Wahrheit nicht entspricht, den persönlichen und den geschichtlichen Faktor als zweierlei und unabhängig den einen vom andern einander entgegenzusetzen. Gewiß, außer und neben der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist noch ein anderes Element an dem Verlauf beteiligt, an und für sich unabhängig von jener. Aber deshalb ist es nicht unabhängig von der Geschichte überhaupt, sondern in seiner gegebenen Form immer schon selbst Produkt der Geschichte. Und anderseits ist auch der Verlauf, in welchem es zum Glauben kommt, gar

nichts anderes als eine Kette von geschichtlichen Vorgängen. Jene Gegenüberstellung entspricht daher der Wahrheit in keiner Weise.

Dringt man nichtsdestoweniger darauf, daß eine Abgrenzung stattfinde und gezeigt werde, was denn der Einzelne unabhängig von aller Geschichte an ursprünglichem Besitz mitbringt, als Substrat gleichsam seines Lebens und weiterhin der Geschichte, so meine auch ich, daß das wohl möglich sei. Nur ist diese Aussonderung durchaus ein abstraktes Verfahren der wissenschaftlichen Überlegung. Sie führt aber m. E. zu dem Resultat, daß der Wille, der in denselben Grundtrieben überall wiederkehrt, und der Intellekt d. h. das Vorstellungsvermögen in der dem Menschen eigentümlichen Form, das ursprüngliche Wesen des Menschen konstituieren, das, was ihm anerschaffen ist, und worin alles Menschliche der Möglichkeit nach seinen Grund hat. Dagegen, was sich nun daraus entwickelt, die ganze reiche Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, das ist Erzeugnis der Geschichte. In ihr bildet sich vor allem auch das, was das Wesen des persönlichen Lebens ausmacht, die Selbstbestimmung und das Gewissen und die Fähigkeit, letzte höchste Ziele anzuerkennen und zu ergreifen. Wie das möglich ist, wer will es sagen? Es ist eben so. Wir stoßen hier auf eine Grenze der wissenschaftlichen Analyse. Es bleibt in der Persönlichkeit und allem, was ihren eigentlichen Besitz ausmacht, ein Rest des Geheimnisvollen, den keine empirische Untersuchung verschwinden zu lassen vermag. Er wird aber auch dadurch nicht aufgehoben, daß man daraus eine Lehre von a priori Gegebenem entnimmt, das von der Geschichte unabhängig sei. Im Gegenteil! das heißt aus der Grenze, die hier unserem Erkennen gezogen ist, einen Irrtum machen. Denn daß es das geistig-geschichtliche Leben der Menschen ist, in welchem fort und fort das Geheimnis des persönlichen Lebens entsteht und sich entfaltet, das liegt vor Augen und wird durch solche Theorieen nicht geändert.

Aber die Frage muß noch unter einen andern Gesichtspunkt gestellt werden, unter den des christlichen Glaubens, dessen Wahrheit in der hier verhandelten Kontroverse als Voraussetzung gelten darf. Geschieht das nun, bringen wir das Licht des christlichen Glaubens daran heran, dann hört das Geheimnis auf Geheimnis zu sein.

Denn dann begreifen wir leicht, daß es der Geist Gottes ist, der im geschichtlichen Leben waltet und die Persönlichkeiten schafft, die imstande sind, das Evangelium in freier Zuwendung zu demselben aufzunehmen und in ihm die Wahrheit zu erkennen, aus welcher dem Menschen alle Beseligung und Erleuchtung stammt. Es wird so auch vollkommen verständlich, daß das neue Leben in den Menschen ein Werk Gottes ist und doch von sittlichem Charakter, auf Selbstentscheidung beruhend. Denn in die Grundanschauung ist aufgenommen, daß das Wirken des göttlichen Geistes wie im engeren Sinn, wo er durchs Wort wirkt, so auch im weiteren Sinn ein geschichtlich vermitteltes ist. Auch fügt sich die unbedingte Wertschätzung der geschichtlichen Gottesoffenbarung als gleichartiges Glied in das Ganze ein, dessen Grundgedanke die Erkenntnis der schöpferischen, zeugenden Kraft ist, mit welcher der Geist Gottes in der Geschichte waltet. Endlich läßt diese Anschauung dem Bedenken, um dessen Erörterung es sich handelt, ich meine das Bedenken, daß doch über der Betonung der Geschichte und ihrer Bedeutung der persönliche Faktor nicht vergessen werden dürfe, sie läßt diesem Bedenken keinen Raum. Vielmehr ist dem persönlichen Faktor in ihr sein volles Recht gewahrt. Nur daß er nicht gegen die Wahrheit neben die Geschichte gestellt wird, sondern mitten in sie hinein, wie das dem der Forschung zugänglichen empirischen Thatbestand ebenso sehr als den Grundgedanken des christlichen Glaubens entspricht.

Und wie gestaltet sich im Zusammenhang der christlichen Anschauung die entgegengesetzte Auffassung, die den persönlichen Faktor als ein anderes und zweites neben die Geschichte stellt und daraufhin irgendwie für das Apriori eintritt? Der Grundgedanke muß auch da und dann der gleiche bleiben, daß es nämlich der Geist Gottes ist, in dessen Walten und Wirken das persönliche Leben seinen Ursprung hat. Nur wird dieses Wirken des Gottesgeistes nicht in die Geschichte verlegt, sondern als etwas gefaßt, was aller Geschichte vorangeht, was nicht in der geschichtlichen Führung der Menschen durch Gott sondern in der Schöpfung wurzelt. D. h. nicht bloß Wille und Intellekt als die natürlichen Bedingungen und Voraussetzungen alles menschlichen Wesens und

Lebens sind durch Gottes Schöpfung schon gesetzt, sondern die entscheidende Ausrüstung des Menschen selbst, die ihn befähigt, Gottes Offenbarung in der Geschichte zu beurteilen, sie anzunehmen oder abzulehnen. Die Folge aber davon ist immer wieder die, daß diese ursprüngliche Ausrüstung, Vernunft und Gewissen, der maßgebende Faktor wird, nie und nimmer aber das geschichtlich Gegebene. Wo daher diese Anschauung konsequent durchgeführt wird, gelangt der Rationalismus in irgendwelcher Gestalt zur Herrschaft, wie denn auch Kant nichts anderes als einen solchen rationalistischen Standpunkt hat vertreten wollen. Es ist im letzten Grunde die Logosspekulation der alten Philosophie, welche da zugrunde liegt. Denn eben sie verlegt den Schwerpunkt statt in die Geschichte und die geschichtliche Gottesoffenbarung in die Schöpfung und in die ursprüngliche Ausrüstung der Menschen. Ihr ist jedoch als die biblische und christliche Anschauung die andere gegenüberzustellen, welche vom Reichsgottesgedanken beherrscht wird und in jeder Weise die Geschichte, das schöpferische Walten des Geistes Gottes in der Geschichte betont. Und das muß um so mehr geschehen, als auch die empirische Forschung über diese entscheidende Bedeutung der Geschichte einen Zweifel gar nicht aufkommen läßt.

Wie immer ich es daher ansehe, so finde ich, daß es sich um ein Entweder-oder handelt. Entweder das Apriori soll gelten, dann hat alles Geschichtliche nur sekundäre Bedeutung, und die rationalistische Beurteilung der Offenbarung ist die natürliche Folge. Oder das geschichtliche Element kommt zu seinem vollen Recht, die Offenbarung Gottes in der Geschichte, die allgemeine und die besondere, wird als die Quelle unseres gesamten höheren Geisteslebens erkannt, wie sie es denn ist — dann tritt die natürliche, durch die Schöpfung gesetzte Ausrüstung als bloße Voraussetzung und Möglichkeit durchaus in die zweite Linie, und mit dem Apriori im Sinne Kants und der Kantianer ist es vorbei. Ein Mittleres zwischen beiden dagegen, eine Anschauung, welche sich auf das Apriori stellt und dann doch wieder die grundlegende Bedeutung der Geschichte und geschichtlichen Gottesoffenbarung zur Geltung bringen will, sucht Widersprechendes zu vereinigen und ist daher unhaltbar. Die Meinung aber, man müsse doch außer und neben

dem geistig-geschichtlichen Leben den persönlichen Faktor als etwas anderes und zweites betonen, beruht auf einer ungenauen Würdigung des Zusammenhangs, in welchem gerade das persönliche Leben mit der Geschichte steht.

Soll ich aber auch, was nun an dritter Stelle über das Verhältnis des Apriori zum Christentum, zur Auffassung und zum Beweis des Christentums ausgeführt worden ist, in eine kurze These zusammenfassen, so muß sie lauten: auch wenn es einen Weg zu dieser Position gäbe, und wenn sie haltbar wäre, würde sie eine Grundlage für den Beweis des Christentums nur bieten, indem sie zugleich eine wesentliche Veränderung und Verkürzung desselben mit sich brächte. Und den besten Beleg für die Richtigkeit dieser These finde ich darin, daß die theologischen Anhänger Kants an diesem Punkt resolut aus seinen Bahnen ausbiegen, wodurch sie sich freilich mit ihren eigenen Voraussetzungen in Widerspruch verwickeln. Bei alle dem ist es jedoch nicht meine Meinung, die eminente Bedeutung Kants für die Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes und für die Bestimmung der theologischen Aufgabe verkennen zu wollen. Worin ich diese seine Bedeutung sehe, habe ich in meinem Buch gezeigt. Nicht minder, daß ich mich selbst in die Linie stelle, die Kant zu ziehen begonnen. Nur meine ich, daß seine Philosophie in jeder Weise ein Durchgangspunkt und in keiner Weise ein Zielpunkt ist [1]. —

Zum Schluß möchte ich noch ein Wort über meinen „Radikalismus" hinzufügen, von welchem bei Reischle häufiger die Rede ist. Wenn ich recht verstehe, soll damit gesagt sein, daß ich in

1) Anmerkungsweise muß ich der Äußerung Reischles gedenken, daß er in meiner Bestreitung Wundts auf S. 307 das Bemühen vermißt, dem Gegner gerecht zu werden. Meine Absicht ist es in keiner Weise gewesen, hier eine Ausnahme zu machen. Und ich verstehe auch nachträglich nicht ganz, worin das Versäumnis liegt. Ich muß aber zugestehen, daß in solchen Fällen der unwillkürliche Eindruck des Lesers entscheidet. Es bleibt mir daher nur übrig, mein lebhaftes Bedauern über die von mir gewählte Ausdrucksweise auszusprechen. Dieses Bedauern ist um so lebhafter, als es sich nicht bloß um einen sehr verdienten Forscher handelt, sondern ich selbst gerade Wundt für mancherlei Belehrung zu bleibendem Dank verpflichtet bin.

der Vorliebe für die folgerichtige Durchführung einmal ausgesprochener Gedanken bisweilen die entgegenstehenden Momente außer acht lasse oder gar „gewaltsam" beseitige. In der That bin ich der Meinung, daß ganze Gedanken bis zu Ende gedacht das Ziel sind, nach dem wir in jeder wissenschaftlichen Erörterung zu streben haben, weil nur diese sich einprägen und eine brauchbare Handhabe für die Erkenntnis der mannigfaltigen Wirklichkeit bieten. Die Ergänzung dieser Ansicht und Methode liegt in dem andern, was mir nicht minder gewiß ist, und was ich unaufhörlich zu betonen nicht müde geworden bin, daß unser Wissen nur ein relatives ist und sein kann. Wir umspinnen und durchziehen das Wirkliche mit unseren Begriffen, Urteilen und Gesetzen, darin besteht unsere wissenschaftliche Kunst, es liegt immer zugleich ein Moment der Willkür darin. Nimmt man nun dies hinzu, dann erfährt auch das erste eine andere Beleuchtung. In beidem miteinander spricht sich eine bestimmte Fassung der wissenschaftlichen Aufgabe aus, eben die, welche ich zu entwickeln und vertreten versucht habe. Auf ganze Gedanken kommt es an, die sich wieder untereinander begrenzen; selbst wenn und wo sie „gewaltsam" erscheinen, sind sie brauchbarer als halbe Gedanken, die von vornherein mit so und so viel Kautelen belastet sind, und deren Schwerfälligkeit eine wirkliche Verwendung gar nicht zuläßt. Für die Richtigkeit dieser Grundsätze kann ich hier jetzt nicht wieder eintreten. Das ist in meinem Buch geschehen. Ich wollte hier nur hervorheben, daß der Vorwurf des „Radikalismus" mir deshalb nicht zuzutreffen scheint, weil er die eine Seite meines Verfahrens für sich beurteilt, während es sich darum handeln würde, dieses als Ganzes, wie es sich in der Vereinigung beider Momente darstellt, als irrig zu erweisen.

Es ist aber, auf die Sache gesehen, namentlich die „radikale" Verleugnung des Apriori, das dem entsprechende entschiedene Eintreten für den Empirismus, was mir zum Vorwurf gemacht wird. Ich befürworte ja den Mill-Comteschen Positivismus und überbiete diesen sogar, indem ich auch den letzten Rest des Apriori tilge, welchen Mill noch stehen gelassen! So urteilt Reischle gelegentlich. Und bei andern habe ich Ähnliches gelesen. In der That hat es seine Richtigkeit damit, daß ich mich in weitgehender Weise

mit der genannten Richtung berühre, nur eben daß ich die Konsequenz derselben zu ziehen suche. Aber darf ich meinen Lesern und vollends meinen Kritikern denn nicht die Erkenntnis zumuten, daß dies Hinausgehen über den Positivismus nicht mehr und nicht weniger als die Auflösung desselben bedeutet, und daß es deshalb einfach unwahr ist, mich als einen Anhänger des Positivismus zu bezeichnen? Ich sage dies nicht gegen Reischle, der diese Seite der Kontroverse nur beiläufig berührt und sich mit Recht an die Sache statt an Namen hält. Wohl aber meine ich den Anlaß benutzen zu dürfen, um gegen solche Mißdeutung Verwahrung einzulegen.

Eine Richtung oder Strömung des geistigen Lebens wie den Positivismus, der sich seinem Namen gemäß überall auf die positive Wissenschaft und deren Ergebnisse stützt, wird man nur überwinden, wenn man die berechtigten Elemente, die darin stecken, selbst zur Geltung bringt. Liegt die Sache so, daß letzteres durch die konsequente Durchführung der Grundgedanken einer solchen Richtung geschehen kann, dadurch, daß man mit diesen eigentlich erst vollen Ernst macht, so ist das bei weitem der günstigste Fall. Gerade mit dem Positivismus verhält es sich aber so, daß die Durchführung eine mangelhafte ist, und daß, sobald die Grundgedanken wirklich durchgeführt werden, sich auch seine Unhaltbarkeit herausstellt. Nämlich das stellt sich heraus, daß diese Beurteilung der Erkenntnis und Wissenschaft nichts für sich ist, sondern nur Moment einer umfassenderen philosophischen Gesamtansicht sein kann. Die Gesamtansicht aber wird spekulativer Idealismus sein und in der Linie der echtesten Traditionen aller Philosophie liegen müssen — nur daß praktische Ideen sich als das maßgebende erweisen, und die Unterordnung des Erkennens unter den Willen nicht zu umgehen ist, etwas, was freilich nie anders war, worüber die Menschen sich aber zu täuschen lieben.

So etwa habe ich meine Stellung zu dieser Sache in meinem Buch entwickelt und die guten Gründe, die dafür sprechen, im einzelnen dargelegt. Und dadurch soll ich mich nun als einen Anhänger des Positivismus erwiesen haben? Ich dächte, es müßte vielmehr heißen, es sei gezeigt worden, wie man den von den

englischen und französischen Denkern vertretenen Wahrheitsmomenten gerecht werde, besser als diese selbst, und doch dabei die besten Überlieferungen unseres deutschen philosophischen Idealismus festzuhalten imstande sei. Nur eines freilich verliert bei dieser Kombination seinen Halt. Und das sind alle die Begriffe und Methoden, welche aus einer unrichtigen Verbindung des theoretischen Erkennens mit der persönlich bedingten Urteilsbildung stammen. Dahin gehört unter andern auch das Apriori, wie ich zu zeigen versuchte. Bei dessen „radikaler" Ablehnung muß es deshalb freilich sein Bewenden haben.

2.

Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche.

Von

Lic. Dr. W. Haller,
Pfarrer in Waldmannshofen (Württemberg).

Man hat sich gewöhnt, die nachapostolische Zeit der christlichen Kirche deutlicher, als es früher zu geschehen pflegte, von der nachfolgenden Periode, dem altkatholischen Zeitalter zu trennen. Dies soll auch für unsern Gegenstand geschehen. Die beiden neuesten und größten Werke [1]) über die Liebesthätigkeit bezw. die Armenpflege thun das nicht: sie nehmen vielmehr beide den ganzen Zeitraum vom Abschluß der apostolischen Zeit bis auf Konstantin zusammen, mit dem Unterschied, daß der eine überhaupt einen Fortschritt oder Rückschritt in den beiden Perioden leugnet, der andere aber einen solchen da und dort mit unverkennbarer Deutlichkeit zu-

1) Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. 1882, und: Ratzinger, Die Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2. Aufl. 1884.

giebt. Die vorliegende Untersuchung, die übrigens nicht nur die Liebesthätigkeit, sondern das Eigentum in seinem ganzen Umfang zu ihrem Gegenstand hat, wird zeigen, daß die Stellung, welche dasselbe im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche einnahm, einzig in ihrer Art war, daß sie nämlich wesentlich beeinflußt war von der nur diesem Zeitalter eigenen Vorstellung von der nahen Parusie und dem baldigen Untergang des gegenwärtigen Weltbestandes. Auch erfreute sich die Kirche einer Zeit verhältnismäßiger Ruhe, während im dritten Jahrhundert die Verfolgungen zuweilen einen solchen Umfang erreichten, daß auch die Liebesthätigkeit in einem viel größeren Maße als zuvor in Anspruch genommen werden mußte, abgesehen davon, daß auch die Zahl der Christen eine ungleich größere war und es sich deshalb nicht mehr bloß um Unterstützung einzelner, sondern ganzer Massen handelte. Auch die allgemeine ökonomische Lage des römischen Reiches war bis in die Regierungszeit der Antonine eine bessere als im dritten Jahrhundert. Endlich war die Verfassung der christlichen Gemeinde eine einfachere als in der Zeit des ausgebildeten monarchischen Episkopats. Alle diese Umstände berechtigen uns zu einer abgesonderten Behandlung dieses Gegenstandes für die Zeit der nachapostolischen Kirche [1]).

Die nachapostolische Zeit im engeren Sinne umfaßt den Zeitraum vom Ende des ersten Jahrhunderts bis zum Anfang der sogen. altkatholischen Kirche — also 100—170 p. Chr. Als Quellen für diese Zeit dienen uns in erster Linie die „apostolischen Väter“ [2]). Zu den ältesten derselben, deren Entstehung nach unserer Ansicht (die wir hier nicht näher begründen können) in den Anfang des zweiten Jahrhunderts bis zum Jahre 130 fällt, rechnen wir: den ersten Brief des Clemens an die Korinther, den Barnabas-

1) Auch Harnack sagt in seiner „Dogmengeschichte“ (2. Aufl. S. 119), daß das erste Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden (50—150 p. Ch.) charakterisiert sei „durch das lebendige Bewußtsein von der Verpflichtung einander zu helfen und alle von Gott geschenkten Güter in den Dienst des Nächsten zu stellen“.

2) Citiert nach der Ausgabe: Gebhardt-Harnack (Zahn), Patrum Apostolicorum Opera; beim ersten Bande die Ed. II.

brief und die Lehre der zwölf Apostel [1]). In der zweiten Generation der apostolischen Väter folgen: der Brief Polykarps an die Philipper, der zweite Clemensbrief, das Hermasbuch, die sieben Ignatianischen Briefe und der Brief an Diognet [2]). Die beiden Perioden werden bezeichnet durch den Fortschritt in der gesetzlichen (asketisch-katholischen) Auffassung des Christentums, der hierarchischen Ausbildung der Verfassung und der Opposition gegen den Gnosticismus. Übrigens entspricht nicht jeder Brief genau in allen drei Beziehungen der Stelle, die er in der obigen Reihenfolge einnimmt. Die Mitte des Jahrhunderts schildert uns der Märtyrer Justin mit seinen beiden Apologieen und dem „Dialog mit dem Juden Tryphon" [3]). Weitere Einblicke in jene Zeit gewähren uns Bruchstücke von Schriften, welche uns bei Eusebius [4]) und andern Kirchenvätern erhalten sind. Insbesondere nehmen wir auch Notiz von den Nachrichten, welche Lucian (de morte Peregrini), Celsus (*Λόγος ἀληθής*) und Minucius Felix (Octavius) [5]) aus dem Leben der Christen gegen Ende der nachapostolischen Zeit — wenn auch in heidnischer Befangenheit — geben.

Außerdem greifen wir, schon zum Zweck der Vergleichung und des Verständnisses, immer und überall auf die neutestamentliche Litteratur zurück, um aus den durch die Apostel gelegten Grund-

1) Citiert nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios v. Wünsche 1884.

2) Trotz der Bedenken Overbecks gegen die vorkonstantinische Abfassung dieses merkwürdigen Briefes sind wir überzeugt, daß derselbe seinem Charakter nach das Gepräge der ersten Apologeten trägt und somit in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gehört. Die verschiedenen Citate, welche durch unsern Gegenstand veranlaßt sind, bestärkten noch mehr unsern Glauben an eine frühzeitige Entstehung dieses Kleinods der altchristlichen Litteratur.

3) Citiert nach der Ausgabe von Ottos „Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi"; Bd. I u. II nach der Ed. III. 1876—77.

4) Citiert nach der Ausgabe von H. Lämmer.

5) Aus Keim, Celsus' wahres Wort. Älteste Zeitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen. 1873.

lagen die nachapostolische Entwickelung begreifen und veranschaulichen zu können.

I. Die Wertschätzung des Eigentums.

Wer sich ein Urteil über die Wertschätzung des Eigentums im Urchristentum bilden will, der muß sich allererst klar werden über die Anschauungen, die man damals unter Christen über die Welt hatte. Denn darüber kann ja kein Zweifel bestehen, daß das Eigentum einen integrierenden Teil der Welt ausmacht. Eine richtige Erkenntnis des Eigentumwertes setzt darum notwendig voraus eine Kenntnis der urchristlichen Weltbeurteilung.

Hierbei machen wir alsbald die Wahrnehmung, daß das Urchristentum durchgängig bestimmt war von einer Vorstellung, welche die gegenwärtige Welt in den schroffsten Gegensatz zu der zukünftigen stellte. Die geradezu klassische Stelle hierüber haben wir im zweiten Clemensbrief. Die Ruhe des zukünftigen Reiches, heißt es in dieser ältesten Homilie (5, 5 ff.), erlange man nur dadurch, daß man „das Weltliche als fremdes Gut achtet und nicht danach verlangt. Denn indem man nach seinem Besitze verlangt, weicht man ab von dem rechten Wege.“ Schon der Herr sage, daß man nicht zwei Herren, Gott und dem Mammon, dienen könne. „Diese Welt und die zukünftige sind zwei Feinde (— *ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί*), jene verkündigt Ehebruch, Schlechtigkeit, Habsucht, Betrug, diese aber entsagt solchen Dingen. Wir können also nicht beider Freunde sein, wir müssen vielmehr dem einen entsagen (*ἀποτάξασθαι*), um das andere zu haben. Wir halten dafür, daß es besser ist, das diesseitige zu hassen, da es gering, zeitlich und vergänglich ist, das jenseitige aber, jene unvergänglichen Güter zu lieben.“ Ich weiß nicht, ob man stärker die Unversöhnlichkeit und Unvereinbarkeit beider Welten zum Ausdruck bringen kann, als in dieser Homilie geschieht. — Wenn es nun so war, daß beide Welten nichts miteinander zu thun haben, daß nur die jenseitige den Christen wahrhaft glücklich zu machen imstande ist, so war es ganz natürlich, daß er sich daran gewöhnen mußte, diese Welt als eine Fremde

zu betrachten, in welcher er nichts sein eigen nennen kann. Schon in den Briefadressen kommt diese Vorstellung zum Ausdruck. Der erste Clemensbrief beginnt: „ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον.“ Ähnlich heißt es in dem Briefe Polykarps an die Philipper und in dem Testamente der zwölf Patriarchen (Levi 5) [1]). Wenn nun die Gemeinde als solche in dieser Welt einem Fremdling gleicht, der auf kurze Zeit rechtlos und schutzlos in einem fremden Lande weilt, so gilt das noch vielmehr für die einzelnen Christen. Der Heide Diognet wird (Kap. 5) darauf hingewiesen, daß die Christen zwar nicht in eigenen Städten abgeschlossen wohnen, daß sie vielmehr mit andern Menschen zusammenleben und ihren Sitten sich anschließen. Und dennoch könne man sagen: sie wohnen in der eigenen Heimat nur als Beisassen (ὡς πάροικοι), sie beteiligen sich an allem als Bürger und dulden doch alles, wie wenn sie Fremde (ὡς ξένοι) wären. Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde“ . . . „Sie weilen zwar auf Erden, aber wandeln im Himmel.“ Die Christen gleichen (nach Kap. 6) der Seele, die Welt ist der Leib. Wie nun die Seele im Leibe wohnt und doch nicht von ihm stammt, so wohnen zwar die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Sie werden von dieser wie von einem Gefängnis gehalten.

Warum steht „diese Welt“ in einem unversöhnlichen Gegensatz zu der „zukünftigen“, warum sind die Dinge dieser Welt ἀλλότρια für die Christen und die Welt selbst eine Fremde? Die Väter bleiben uns die Antwort darauf nicht schuldig. Für Barnabas ist der gegenwärtige Zeitlauf der καιρὸς τοῦ ἀνόμου, den erst der kommende Christus aufheben wird (15, 5). Jener ἄνομος ist aber niemand anders als der Teufel. Denn während Christus „der Herr ist von Ewigkeit zu Ewigkeit“, so ist der Satan der „ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν ἀνομίας“ (18, 2). Nach der Escha-

1) Man vergleiche damit den im ersten Petrusbrief (1, 1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς) und Hebr. 11, 13 vorkommenden Ausdruck παρεπίδημος.

tologie der „Zwölfapostellehre“ (Kap. 16) ist zwar der Teufel nicht der gegenwärtige, sondern der zukünftige Inhaber der Welt: „in den letzten Tagen wird der Weltbetrüger (κοσμοπλάνος) erscheinen, gleichwie der Sohn Gottes, und wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in seine Hände überantwortet werden, und er wird Ungesetzliches thun, was seit Ewigkeit niemals geschehen ist.“ Doch ist das nicht so gemeint, als ob dem Teufel gar kein Anteil an dem gegenwärtigen Weltbestand zukomme, sondern nur soviel, daß die totale Besitznahme der Welt durch den Teufel erst in den „letzten Tagen“ erfolgen werde. Er hat also jetzt schon ein Eigentumsrecht an dieser Welt. Ganz im Sinne des geistesverwandten Clemensbriefes (5, 6, s. oben S. 481) sagt der Hirte des Hermas vorwurfsvoll zu solchen, welche sich an die Güter dieser Welt anklammern: „O du thörichter, halbherziger und elender Mensch, siehst du nicht ein, daß alle diese Dinge fremdes Eigentum sind (ἀλλότρια) und unter der Gewalt eines andern stehen (ὑπ᾽ ἐξουσίαν ἑτέρου εἰσίν).“ Dieser „andere“ heißt in diesem Gleichnis (Sim. 1, 3. 4) bald der κύριος τῆς πόλεως ταύτης, bald der κύριος τῆς χώρας ταύτης, also nach dem johanneischen Sprachgebrauch „der Fürst dieser Welt“, der eigene Gesetze hat und der jeden, welcher nicht nach seinen Gesetzen lebt „ἀδικαίως“ mit Recht aus seiner Stadt ausweisen kann, weil ihm das Eigentums- und Herrschaftsrecht über diese Welt zukommt. — Es war also durchgängige Ansicht der apostolischen Väter, daß diese Welt unter der Herrschaft des Teufels steht. Eine kleine Modifikation derselben findet sich bei Justin, indem dieser den Satan in Dämonen vervielfältigt. Dies hängt zusammen mit dem heidnischen Polytheismus. Zwar betrachtete man die Volksgötter als tote Götzen [1]), und doch erblickten die Christen, wie einst Paulus (1 Kor. 8, 6; 10, 20) hinter denselben mächtig wirkende Dämonen. Justin insbesondere führt alles Unheil, das physische und das moralische, auf die über diese Welt herrschenden Dämonen zurück.

---

1) Praed. Petri bei Clem. Strom. VI, § 39. 40. II Clem. 3, 1. Διδαχή 6.

Was nur auch an Schlechtigkeit und Lüge geschehen ist und geschehen kann, haben die Dämonen unmittelbar verursacht: der griechische Polytheismus mit all seinen verderblichen und unsittlichen Mythologieen, die unnatürlichen Laster unter den Heiden, ihre Feindschaft und ihr Haß gegen die Christen, die Irrtümer der Philosophen, die Verfolgungen eines Sokrates, das unverdiente Glück eines Epikurs — das alles kommt von den Dämonen. „Von ihnen getrieben", sagt er zu den beiden Kaisern (Kap. 5), „strafet ihr ohne Urteil und Recht und macht euch gar nichts daraus", ganz so, wie Pseudo-Ignatius (ad Magn. 1) das den Christen von der Welt zugefügte Unrecht eine „*ἐπήρεια τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου*" nennt.

Aber ist das nicht ein Dualismus, der heidnisch (gnostisch) und nicht christlich ist? Gewiß, eine Art Dualismus liegt immerhin in solcher ausschließlichen Gegenüberstellung der beiden Welten, welche je unter einem andern Herrscher stehen. Und doch ist es noch nicht der prinzipiell-theoretische des Hellenismus und Gnosticismus. Denn die Gemeinde steht unentwegt zu dem Glauben, daß die Welt um der Menschen, ja um der Kirche willen (Herm. Vis. II, 4, 1; Celsus ap. Orig. IV, 23), mit „unwiderstehlicher Macht und hohem Verständnis" (Vis I, 3), nicht vom Demiurgen oder gar dem Teufel, sondern von Gott, dem „*πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου* (I Clem. 19, 2), dem *δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων* (35, 3), aus nichts (Herm. Vis. I, 1, 6) bezw. aus formloser Materie (Just. Dial. I, 10) ins Dasein gerufen worden ist. Somit war der theoretische Dualismus vermieden worden. Der Teufel aber war der gegenwärtige Herr des Kosmos. Mit ihm kam Tod, Übel und Sünde in die Welt. Die Sünde ist nicht in der anerschaffenen Natur der Menschen begründet, sie ist vielmehr das Werk des Teufels und der Dämonen. Das Weltreich ist nichts Besseres als ein Teufelsreich und ein absoluter Gegensatz von dem zukünftigen „Gottesreich". Die Erlösung, die Gott in Christo vollbracht hat, hat den Zweck, die Menschen aus dem Teufelsreich zu erretten und sie in das Gottesreich einzuführen.

Wenn nun „diese Welt" ein „Teufelsreich" ist, welchen andern

Wert hat sie, als daß sie zugrunde gehe? Darum hofft das Urchristentum einen Untergang der Welt und nicht eine „Weltverklärung“. Zwar ist dann und wann die Rede von einer „Umgestaltung der Dinge“ [1]), so heißt es doch in demselben Buche (des Hermas), „daß die gegenwärtige Welt durch Blut und Feuer zugrunde gehen müsse“ (*ἀπόλλυσθαι*) Vis. IV, 3. Der Tag des Gerichts ist nach dem zweiten Clemensbrief (Kap. 16) „einem brennenden Ofen gleich, in welchem die ganze Erde wie Blei zerschmelzen wird“. Man hat zwar da und dort auch auf ein irdisches Messiasreich nach jüdischer Vorstellung gewartet. Doch fallen solche Erwartungen mehr in die erste Hälfte der nachapostolischen Zeit. So hofft Barnabas noch ein tausendjähriges Reich (Kap. 15), aber auch er verbindet damit die Vorstellung, daß der Herr „Sonne, Mond und Sterne verwandeln werde“ (*ἀλλάξει*), somit total andere Verhältnisse an Stelle der jetzigen treten. Damit war im Grunde die jüdische Vorstellung von einem irdischen Messiasreich in Jerusalem schon überschritten. Denn diesem ging nur eine Besiegung und Unterwerfung der widergöttlichen Weltmächte voraus, wenn auch in inkonsequenter Phantasterei manchmal auch in jüdischen Apokalypsen von welterschütternden Naturerscheinungen die Rede ist. Die Hoffnung auf ein tausendjähriges herrliches Gottesreich auf Erden wurde gegen Ende der nachapostolischen Zeit seltener. Justin sagt, daß er orthodoxe Christen kenne, welche den Glauben, daß Christus in Jerusalem ein tausendjähriges Reich aufrichten werde, nicht teilen, während sie im Unterschied von den Pseudochristen an der Hoffnung von der Auferstehung des Fleisches festhalten. Zu solchen gehörte, nach Eusebius (h. e. III, 40), der „geistesbeschränkte Papias“, der die „Fabel“ lehrte, „es werde nach der Auferstehung der Toten ein Zeitraum von tausend Jahren sein, in welchem das Reich Christi hier auf Erden sichtbar bestehen werde“. Auch im römischen Symbol fehlt die Erwähnung von dem irdischen Reiche des wiederkommenden Christus.

---

1) Herm. Vis. I, 3, 4: „Siehe, Gott wird umgestalten (*μεθιστάναι*) die Himmel, die Berge, die Hügel und die Meere, und alles wird eben (*ὁμαλά*) werden für die Auserwählten, damit er ihnen die Verheißung gebe.“

Wo je ähnliche Hoffnungen unter den Christen gehegt wurden, so waren sie noch unbewußte Anlehnungen an jüdische Messiashoffnungen: in die christliche Weltbeurteilung paßten sie keineswegs. Für letztere gab es auf der Erde, auf der dem Teufel verfallenen Welt keinen Raum und keine Möglichkeit für das himmlische Reich der Herrlichkeit. Diese Weltanschauung der Christen war selbst den Heiden nicht verborgen geblieben. Celsus (bei Orig. c. Cels. IV, 11. 79) hat sie von den ähnlichen Vorstellungen der Heiden folgendermaßen unterschieden: Wenn die heidnischen Mythologieen von periodisch wiederkehrenden Weltbränden reden, wobei die Welt selbst wegen ihrer Unzerstörbarkeit im ganzen doch stehen bleibt, reden die Christen, weil sie das mißverstanden haben, von einem Weltbrand, wodurch alles dem Untergang verfällt. So sagen die Propheten der Christen: „Selig sind, die jetzt mich ehren, alle übrigen aber, Städte und Länder werde ich dem ewigen Brand übergeben.“ Dieses „Weltbrandes“, als eines sinnlosen Gedankens der Christen, gedenkt auch der Heide im „Oktavius“ des Minucius Felix (Kap. 11), „als könnte die ewige Ordnung der auf göttlichen Gesetzen gegründeten Natur je in Verwirrung kommen“ [1]).

Das Urchristentum hatte aber nicht nur den Glauben an den Untergang der Welt, sondern — und damit unterscheidet sich diese Zeit von der späteren — die Kirche erwartete damals diese Katastrophe in allernächster Zukunft. Während man zu Tertullians Zeiten (Apol. c. 39) um Aufschiebung des Weltendes betete, hieß es im Abendmahlsgebet der Urchristen (Διδ. 10): „Es

1) Harnack (Dogmengeschichte S. 139 u. 152) betont zu stark die Hoffnung der Christen auf die bevorstehende Verklärung der Erde durch die sichtbare Herrschaft Christi auf ihr. Diese Vorstellung sei eine der vier allen Christen gemeinsamen Hoffnungen in den sonst so flüchtigen Elementen der damaligen Eschatologie, auch verdanke das Christentum neben dem Glauben an Gott als den Schöpfer der Welt diesem Umstand, daß die Gemeinde nicht dem gnostischen Dualismus oder der absoluten Verzweiflung an allem Sichtbaren und Sinnlichen zum Opfer gefallen sei, obwohl er anderseits doch zugeben muß, daß man zwischen der gegenwärtigen Weltverfassung, welche für den Untergang bestimmt sei und der zukünftigen Weltordnung, die eine herrliche restitutio in integrum sei, wohl unterschieden habe.

komme Gnade und es schwinde dahin diese Welt! .... Maran atha!" Dieselbe Schrift, welcher wir diese Überlieferung verdanken, ermahnt (Kap. 16) ähnlich wie einst der Herr zu wachen und bereit zu sein, sich oft zu versammeln, mit der Beifügung, daß die ganze Glaubenszeit nichts nütze, wenn man nicht *ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ* vollkommen geworden sei [1]). Auch der römische Clemens warnt (Kap. 23) vor Sicherheit und Gleichgültigkeit, denn Gottes Wille werde gemäß Mal. 3, 1 in der That bald und plötzlich (*ταχὺ καὶ ἐξαίφνης*) vollendet werden. Barnabas, bei dem wir zwei Apokalypsen haben (Kap. 4 u. 15) eignet sich die Worte Enochs an, daß „das vollkommene Ärgernis nahe ist (*ἤγγικεν*)", daß „der Herr die Zeiten und Tage abgekürzt (*συντέτμηκεν*) habe, damit sein Geliebter eile und zu seinem Erbe komme". „Nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem Bösen (*τῷ πονηρῷ*) untergehen werden. Nahe ist der Tag und sein Lohn" (Kap. 21, 3). Hermas erfährt, daß „der Bau der Kirche Gottes rasch vonstatten gehen wird" (Vis. III, 8. 9), daß dem Turme — der die Kirche bedeutet — „nur eine kleine Zeit zum Ausbau verbleibt" (Sim. IX, 9, 4). Namentlich trägt der zweite Clemensbrief zur Bekräftigung seiner Ermahnungen den Gedanken der nahen Parusie vor. „Lasset uns", heißt es Kap. 12, „jede Stunde das Reich Gottes in Liebe und Gerechtigkeit erwarten, da wir nicht den Tag der Erscheinung Gottes kennen. Denn als der Herr einmal selbst gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er: „Wann sein werden zwei Eins (brüderliche Eintracht), das Äußere wie das Innere (gute Werke), das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich (Virginität) vgl. auch Kap. 16." Justin hält den Juden (Dial. c. Tryph. 18) vor, daß nur eine kurze Zeit ihnen zum Anschluß an die Christen vergönnt sei. Der Vorbote seiner Ankunft, der Lästerungen und verwegene Dinge gegen den Höchsten spricht, steht bereits vor der Thüre! (Kap. 20). Und wenn auch die Welt noch besteht und noch nicht im Weltbrand aufgezehrt ist, so geschehe das nur „um des Samens der Christen willen". Dieserhalben zögere (*ἐπιμένει*) Gott mit der Zerstörung und

1) Ähnliches bei Ignat. ad Eph. 13. II Clem. 17. Barn. 4.

Auflösung der ganzen Welt. Ähnliches steht in dem Briefe an Diognet (Kap. 6). Auch dem Heiden Celsus (bei Orig. c. Cels. VII, 9) ist diese Hoffnung der Christen nicht unbekannt. Namentlich seien es die Propheten in Phönizien und Syrien, die in marktschreierischer Weise rufen: „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist und euch, o Menschen, wegen eurer Sünden Verderben und Untergang droht."

Forschen wir nun nach der Entstehung und Bedeutung der urchristlichen Vorstellungen von dem ausschließlichen Gegensatz zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt und von dem gänzlichen und baldigen Untergang jener!

Häretisch ist jene erste Vorstellung durchaus nicht, auch wenn ein Epiphanius zwei Jahrhunderte später die Ansicht, wonach Christus das Los der zukünftigen Welt empfangen soll, dem Teufel aber die gegenwärtige Welt durch den Befehl des Allmächtigen anvertraut sei, für einen ebionitischen Irrtum erklärt [1]). Denn auch die apostolische Zeit teilt diesen Glauben. Schon Christus verheißt für die opferwillige Nachfolge hundertfachen Ersatz in dieser und das ewige Leben in jener Welt (Mark. 10, 30), oder er droht, daß die Sünde wider den h. Geist weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werden kann (Matth. 12, 32). Zwar ist das Reich Gottes auch auf Erden, in ihm und in seinen Jüngern (Matth. 17, 24—26), eine Kraft in der Welt wie der Sauerteig, eine geschichtlich werdende und wachsende Größe wie das Senfkorn (Matth. 13). Aber seine Vollendung ist jenseitig. Das Reich Gottes in Herrlichkeit kommt mit dem wiederkehrenden Messias. Doch bevor dieser kommt, vergeht der gegenwärtige Weltbestand. Nicht auf dieser Erde und nicht in der Form einer national-jüdischen Theokratie, sondern außerhalb den Bedingungen des natürlich-zeitlichen Daseins vollzieht sich die Vollendung der

1) Haer. 30, 16: *Τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσιν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος.* Man vergleiche damit Clem. Hom. 15, 7: *ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσίν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν βασιλείαν . . . ., τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα.*

βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Seine eschatologischen Reden wissen nichts von einem irdischen Messiasreich. Vielmehr werden „Himmel und Erde vergehen“ (Matth. 5, 18; 24, 35) und die wunderbar schrecklichen Vorboten seiner Parusie bereiten und beschleunigen den Weltuntergang, sodaß der Wiederkommende keine Erde mehr vorfindet. Damit hatte der Herr die jüdischen Messiasvorstellungen überschritten. Zwar kann auch hier der Messias die Welt nicht so brauchen, wie sie ist. Er muß die gegenwärtigen Weltmächte bekämpfen und besiegen, die Erde selbst wird er jedoch nicht verderben und vernichten. Vielmehr wird diese und besonders Jerusalem der Schauplatz der neuen Dinge werden (Jes. 2. Mich. 4). Auch bei Paulus ist das vollendete Gottesreich ein jenseitig-himmlisches. Fleisch und Blut können es nicht ererben (1 Kor. 15, 50 ff.). Die Auferstandenen empfangen eine neue himmlische Leiblichkeit, die ganze vernunftlose Kreatur wird befreit von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* (Röm. 8, 19). Dann kommt eine neue Welt an die Stelle der jetzigen, welch letztere jetzt schon im Vergehen begriffen ist (1 Kor. 7, 31). Christus hat sich für uns dahingegeben, um uns aus dieser gegenwärtigen Welt zu befreien (Gal. 1, 4). Ein chiliastisch-irdisches Jerusalem kennt der Apostel nicht, dafür ein oberes Jerusalem (Gal. 4, 26). Auch der Epheserbrief spricht von einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt (1, 26) und stellt erstere unter „den Herrscher des Reiches der Luft, des Geistes, der jetzt noch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams“ (2, 2), ganz so, wie Paulus von einem *θεὸς αἰῶνος τούτου* redet, der die Sinne der Ungläubigen verfinstert hat (2 Kor. 4, 4). Johannes stellt den Christus in einen unversöhnlichen Kampf mit dem „Fürsten dieser Welt“ (17, 15; I 3, 8—10). Endlich pflegt der Hebräerbrief mit großer Vorliebe überall bei seinen Ausführungen den Gegensatz zwischen „dieser und der zukünftigen Welt, als der „*σκηνὴ ἀληθινή* (8. 2) oder der *πατρίς, πόλις ἐπουράνιος* (11, 14. 16) zum Ausdruck zu bringen (1, 1; 2, 5; 6, 5; 9, 26).

Man könnte nun fragen, woher hat das Urchristentum, das nachapostolische und das apostolische diese Vorstellung von den beiden zeitlich aufeinanderfolgenden total verschiedenen Weltaltern? Im Alten Testament ist sie nicht zu finden, somit läßt sich wohl sagen,

daß sie dem klassischen Judentum nicht entnommen ist. Aber wir begegnen ihr schon in der palästinensischen (pharisäischen) Theologie, wo man einen bestimmten Gegensatz zwischen dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא zu machen pflegte (vgl. Pirqe Aboth 2, 7; 3, 11; 6, 0; 5, 19). Ausgebildeter tritt aber diese Vorstellung mit ihren Konsequenzen in der vom Platonismus beeinflußten philonisch-alexandrinischen Weltanschauung auf, sodaß hier, ähnlich wie bei 2 Kor. 5, 1 ff. der Leib bereits als eine belastende Hülle des einer andern Welt angehörenden Geistes betrachtet wird (Sapientia 9, 15): Der Tod ist durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (2, 24), die Seelen der Gerechten sind (d. h. kommen nach dem Tode) in Gottes Hand, wo keine Qual sie berühren, ihnen vielmehr Frieden, Unsterblichkeit und reiches Glück zufallen wird (3, 1—8); sie werden erlangen „das herrliche Reich und die Krone der Schönheit aus Gottes Hand“ (5, 16). Mit solchen Vorstellungen hatte das spätere Judentum sowohl das palästinensische als auch das alexandrinische den alttestamentlichen, genuinjüdischen Standpunkt der Diesseitigkeit überschritten, wobei jedenfalls der platonische Hellenismus, wenigstens im Alexandrinismus von bestimmendem Einfluß war. Doch ist nicht zu leugnen, daß auch der pharisäisch-palästinensische Glaube unabhängig davon zu verwandten Vorstellungen gelangt war, wenn dieselben auch keine solch ausgeprägte dualistische Form wie im Philonismus erhielten. Jesus lehnt sich an die palästinensische Form an (vgl. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus), Paulus nicht minder an die andere, besonders wie sie im „Buche der Weisheit“ zum Ausdruck gekommen ist.

Aber *zwei große Gefahren* lagen in diesem Erbstück, und es schien, als ob die nachapostolische Generation ihnen nicht gewachsen wären.

Erstens: Mit der Betonung der reinen „Jenseitigkeit“ des Reiches Gottes betrat die neue Religion die schiefe Bahn, auf welcher sie zu einer weltflüchtigen Sekte sinken konnte, zu einem Orden, der sich in fleischtötender Askese und nur darin seine höchste Aufgabe sucht und erfüllt. Christus hatte jenen besagten Gegensatz in wunderbarer Harmonie ausgeglichen, indem er nicht minder

Google

stark auch die Diesseitigkeit der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* betonte. Darin lag die Kraft und der Sieg des Evangeliums, nur so konnte dasselbe eine weltbelebende und weltüberwindende Macht werden, nur so konnte die Welt mit all ihren Kräften und Gütern in den Dienst des Reiches Gottes gezogen werden. Wo aber jene so gar wichtige Seite des Reiches Gottes übersehen wird, da nimmt die Religion sich selbst den Boden unter den Füßen weg.

Zweitens: Die weitere Gefahr enthielt nicht zum geringsten Teile die urchristliche Hoffnung auf die nahe Parusie und den in nächster Zeit bevorstehenden Untergang der Welt. Die Hoffnung ist zwar zweifellos auf ausdrückliche Herrenworte zurückzuführen. Das Neue Testament glaubt in allen seinen Teilen fest an diese Verheißung, und Paulus war nicht einer der letzten, die davon in ihren Vorstellungen (2 Kor. 5) und in ihrer Lebensführung (1 Kor. 7) bestimmt waren. Ohne seine baldige Wiederkunft schien das Werk des Messias unvollständig zu sein. Zwar hatte Christus seine Gläubigen von greulicher Unwissenheit und von unseliger Todeshaftigkeit, die besonders im heidnischen Leben sich äußerte, erlöst. Aber noch war die Macht des Fürsten dieser Welt nicht gebrochen. Das Heidentum stand noch ungeschwächt da, in dem gegenwärtigen Weltbestande hatte sich nichts Wesentliches geändert. Also mußte Christus bald kommen, um mit seiner zweiten Ankunft die erste zu vervollständigen. Man hoffte darum mit leidenschaftlicher Sehnsucht eine radikale Besserung der heillosen Zustände der gegenwärtigen Welt und schien eine solche nur möglich zu sein durch ein unmittelbares und wunderbares Eingreifen des göttlichen Herrn selbst. So heilsam und segensreich auch eine solche Hoffnung ist — indem sie die Gemeinde vor Verweltlichung und Libertinismus bewahrt —, so hatte sie möglicherweise eine furchtbare Enttäuschung im Gefolge, nämlich dann, wenn die Erfüllung verzog oder gar auszubleiben schien. So konnte jene Erwartung eine recht verhängnisvolle Krisis der jungen Gemeinde, die ihr ein und alles auf die nahe Wiederkunft ihres Herrn setzte, veranlassen und ihre ganze Existenz bedrohen. Nur eines hat diese Gefahr abgewandt. Es war der von Paulus zwar nicht zum erstenmal, aber aufs bestimmteste ausgesprochene Glaube, daß der fromme Christ nach

seinem Abscheiden alsbald mit seinem Heiland vereinigt und dort in ungetrübter auch durch kein Gericht gestörter Seligkeit leben wird. Man tröstete sich mit diesem Ersatz, als der Herr so lange ausblieb.

Aber das lange Warten hatte die Kirche endlich doch müde und nüchtern gemacht. Sie suchte vom Ende des zweiten Jahrhunderts an sich hienieden häuslich niederzulassen und das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. Dazu wurde sie auch zum guten Teil von der neuen Prophetie des Montanismus gedrängt. Derselbe war keineswegs eine Neuerung, im Gegenteil, eine Reaktion, noch besser die geradlinige Fortsetzung der Richtung der nachapostolischen Zeit, welche bereits im zweiten Clemensbrief und im Hermasbuch ihren beredten Ausdruck gefunden hatte. Bei einer solchen Ernüchterung lag auch die Gefahr nahe, das Reich Gottes mit einer bestehenden Gemeinschaft von Rechtgläubigen, mit der katholischen Kirche zusammenzuwerfen — das war die verhängnisvolle Sünde der altkatholischen Kirche, deren Folgen von Jahrhundert zu Jahrhundert wuchsen. Aber auch das weltflüchtig-asketische Element, welches durch jenen Dualismus von den beiden Welten und durch jene leidenschaftliche Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi in der nachapostolischen Generation sich eingebürgert hatte, hatte die Kirche als ein heiliges Vermächtnis übernommen und in ihrer Art, nämlich später im Mönchtum ausgebildet.

Die praktische Folge dieser beiden eigentümlichen Vorstellungen des Urchristentums war ganz natürlicherweise eine ablehnende Haltung gegen die Welt und das, was zu ihr gehört. Der Christ hatte nicht die trostlose Aussicht, zu wirken, zu leiden, zu dulden für ein „gelobtes Land“, das seine eigenen Augen doch nicht schauen werden. Nein, er hoffte, ja er wußte es als eine zweifellose Thatsache, daß er bald, noch in diesem Leben oder sofort nach seinem Tode den wiederkehrenden Herrn schauen und mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden wird. Das machte ihn kühn, mit allen sozialen Verhältnissen zu brechen, das feuerte ihn an zum vorläufigen Aufgeben aller zeitlichen Wünsche, das gab ihm die Kraft und die Lust, das Gegenwärtige gründlich und herzlich zu verachten. Mit heroischer Entschlossenheit fordert

darum der Homilet Clemens (Kap. 5, 1) seine Zuhörer auf: „Lasset uns die Fremde dieser Welt verlassen (*καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου*) und den Willen dessen thun, der uns berufen hat (nämlich des Vaters vgl. 10, 1), dann brauchen wir nicht Furcht zu haben, um aus dieser Welt zu gehen (*ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου*)."

Diese ablehnende Haltung gegen das Weltliche nannten die alten Christen „Enthaltsamkeit" oder *ἐγκράτεια*. Sittliche Reinheit und freiwillige Enthaltung waren überhaupt die beiden Hauptstücke der urchristlichen Ethik. Es wäre ein Irrtum, wollte man für die nachapostolische Zeit diejenige Gestalt des ethischen Lebens in Anspruch nehmen, wie sie sich auf Grund der Heiligen Schrift in der evangelischen Kirche ausgebildet hat. Denn der Christ suchte seinen Lebenszweck nicht in der Beherrschung der Welt, sie dem Reiche Gottes unterthan und dienstbar zu machen, sondern sie soweit als möglich von sich fern zu halten, sie so wenig als nur möglich zu gebrauchen. Die teuflische, dem baldigen Untergang verfallene Welt konnte nicht der Gegenstand seiner Freude, noch viel weniger zu seinem Genusse da sein. Mit großer Verachtung spricht der zweite Clemensbrief (Kap. 10) von denen, welche den diesseitigen Genuß der zukünftigen Verheißung vorziehen. Denn sie bedenken nicht, welche Qual der diesseitige Genuß, welche Wonne aber die zukünftige Verheißung bringt. Die *ἐγκράτεια* ist für den Christen eine gar wichtige Pflicht. Wer den höchstwichtigen Rat zur *ἐγκράτεια* beherzigt, wird es nicht zu bereuen haben, vielmehr sich und seinen Ratgeber retten, nämlich vom Tode. Das Hermasbuch kennt (Vis. III, 8) sieben Tugenden unter dem Bilde von sieben Frauen, welche die ideale Kirche im Auftrage des Herrn tragen. „Die erste von ihnen mit den starken Händen" ist die *πίστις*, durch welche die Auserwählten Gottes gerettet werden. Die zweite, die hochgeschürzte und männliche, die Tochter des Glaubens, ist die *ἐγκράτεια*. „Wer ihr folgt, wird selig werden in seinem Leben, denn er wird sich von allen bösen Thaten fern halten, in dem Glauben, daß er ewiges Leben erben werde, wenn er sich jeder bösen Lust enthalte." Die anderen fünf Tugenden — Einfalt, Unschuld, Heiligkeit, Erkenntnis und Liebe — sind

(schon durch ihre Nachstellung und bloße Aufzählung) als Tugenden zweiten Ranges taxiert (vgl. Sim. IX, 15). Überhaupt faßt der Hirte als die Summa der Religion zusammen: „zu glauben, daß ein Gott ist, der alles geschaffen hat; glaube also und fürchte ihn, fürchtend übe Enthaltsamkeit! (Mand. I, 1. 2). Auch Barnabas ermahnt gleich zum Eingang seines Briefes (Kap. 2), in diesen „bösen Tagen, wo der Fürst dieser Welt die Macht hat", die „Enthaltsamkeit" als einen Mitstreiter sich zu erwählen.

In den (ins zweite Jahrhundert gehörenden) Akten der Thekla wird Paulus verherrlicht als der Lehrer der Moral und der Enthaltsamkeit und seine Lehre zusammengefaßt als die Predigt von der Enthaltsamkeit und Auferstehung. Unter den dort vorkommenden Seligpreisungen heißen die vier ersten: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Selig sind, die ihr Fleisch heilig halten, denn sie werden Tempel Gottes werden. Selig sind die Enthaltsamen (*οἱ ἐγκρατεῖς*) . . . . Selig, die dieser Welt den Abschied gegeben haben (*οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ*)" [1]). Diese Abgezogenheit von der Welt wird von den Heiden den Christen gern als etwas Unberechtigtes vorgeworfen. „Ihr", sagt der Heide des Minucius Felix (Kap. 17), „sind in ängstlicher Erwartung und Bekümmernis und enthaltet euch ehrbarer Freuden, sehet keine Schauspiele, wohnet nicht Aufzügen bei, fehlet bei öffentlichen Gastmählern." Es war immerhin ein gewaltiger Gegensatz: die große Einfachheit der Christen und der maßlose Luxus der heidnischen Welt. Zwar ist später, schon im dritten Jahrhundert auch in christliche Kreise der Luxus eingedrungen, sodaß ein Tertullian und ein Clemens von Alexandrien aufs schärfste dagegen zu kämpfen sich veranlaßt fühlten. Die nachapostolische Gemeinde aber weiß noch nichts von Lebensgenuß und Luxus: sie befleißigt sich vielmehr in der Mehrzahl der Glieder der Einfachheit, die oft zur „Enthaltsamkeit" wurde [2]).

---

1) S. 6. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 292.

2) Ich kann Pfleiderer (Urchristentum S. 853) nicht zustimmen, wenn er die Verhältnisse der römischen Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf Grund des Hermasbuches mit der Bemerkung kennzeichnet: „Überhaupt war weltlicher Sinn, Genuß- und Habsucht, religiöse Sorglosigkeit und sittliche

Die ἐγκράτεια nun, als die Loslösung von der gemeinen Welt fordert im allgemeinen eine keusche Zurückhaltung von der verunreinigenden Berührung mit der Welt und der Teilnahme an ihren Genüssen und hat zu ihrem Gegenstand nicht nur den geschlechtlichen Genuß und den von Speise und Trank, sondern auch das Eigentum. So wird die ἐγκράτεια in ihrer praktischen Bethätigung Virginität, Fasten [1]) und freiwillige Armut. Aber es wäre zu viel gesagt mit dem Urteil, daß in der nachapostolischen Kirche die „freiwillige Armut" gefordert, oder, wie im späteren Mönchtum in organisierten Formen sich gefunden hätte. Nur bedeutungsvolle Ansätze dazu treten in jenen Kreisen auf. Zu solchen Ansätzen gehört zweifellos die notorische Geringschätzung des Reichtums und des Eigentums überhaupt, die sich in der ganzen damaligen Litteratur nachweisen läßt, die aber allerdings am greifbarsten in dem zweiten Clemensbrief und im Hermasbuch zum Vorschein kommt. Mit der Geringschätzung des Reichtums ist natürlich die Bevorzugung der Armut von selbst gegeben. Wo aber letztere ist, da wird es nicht auch an solchen gefehlt haben, welche auf ihr Hab und Gut freiwillig verzichteten, dasselbe in den Dienst der Ehre Gottes und des notleidenden Bruders stellten, und so selbst arm wurden. Der Christ ist ja ein πάροικος. „Wenn ihr nun", folgert der Hirte (Sim. I, 1) „eure Stadt kennt, in welcher ihr einmal wohnen sollt, wozu schaffet ihr euch Äcker an und bereitet euch Luxusgegenstände und Gebäude und zwecklose

Leichtfertigkeit in einem Maße eingerissen, wie dies in früheren Zeiten der Gemeinde noch nicht denkbar wäre." Dem Hermas allerdings — diesem strengen Asketen — mochte das so vorgekommen sein, und die Gnostiker mit ihren libertinistischen Grundsätzen hatten gewiß zu solchen Klagen vielfache Veranlassung gegeben — aber anderseits ist wohl zu bedenken, daß unwiderlegliche und mannigfache Zeugnisse für eine auffällige Einfachheit, Zurückgezogenheit und Armut der Christen unseres Zeitalters sprechen.

1) Die Virginität wird erwähnt bezw. empfohlen Herm. Sim. IX, 11. Vis II, 2. Ign. ad Polyk. 15. Euseb. h. e. IV, 31. In den Akten der Thekla (b. Ritschl S. 292): μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες; — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα. Das Fasten wird empfohlen: ep. ad Diogn. VI, 9. Herm. Sim. V. Euseb. h. e. V, 4.

Wohnungen? Wer sich so für diese Stadt (d. h. für diese Welt) einrichtet, der erwarte nicht, daß er in seine wahrhaftige Heimat zurückkehren wird." Man habe hienieden nach den Gesetzen des Herrn dieser Welt, des Teufels zu leben; wer das nicht thue, der müsse gewärtigen, daß er ausgewiesen werde. „Du aber, der du Äcker und Häuser und andere Dinge hast, was willst du mit dem allem thun, wenn du ausgewiesen wirst?" Das alles hindere den Gläubigen, nach den Geboten seines Herrn zu leben und erschwere ihm, die Welt zu verlassen. Darum „siehe zu, daß du, der du in der Fremde wohnst, nicht mehr dir erwirbst, außer das Notwendigste (*εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι*)". Damit Hermas die Gefährlichkeit des Reichtums wohl erwäge, erfährt er schon im ersten Gesicht (Vis I, 1, 8), „daß die am meisten (*μάλιστα*) sich Tod und Gefängnis zuziehen, die diese Welt gewinnen wollen (*τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι*), in ihrem Reichtum schwelgen und sich nicht zu den zukünftigen Gütern halten. Ihre Seelen werden es bereuen, da sie keine Hoffnung haben, vielmehr sich und ihr Leben aufgegeben haben." Die Reichen gleichen (nach Vis III, 6) runden Steinen, die nicht in den Bau der Kirche passen. „Die Reichen werden erst dann für Gott taugen, wenn ihr Reichtum, der sie beherrscht, beschnitten wird (*περικοπῇ*), sowie der runde Stein erst dann viereckig wird, wenn durch Behauen Stücke von ihm abfallen." Das galt speziell für Hermas: „Nimm dies vor allem an dir selbst ab: so lange du reich warst, taugtest du nichts, jetzt hingegen bist du brauchbar und nützlich fürs Leben." Allerdings hatte Hermas nicht freiwillig auf seinen Reichtum verzichtet, sondern ist durch unglückliche Spekulationen und wegen der Sünden und Missethaten seiner Kinder in seinen Vermögensverhältnissen zurückgekommen. Und doch dürfen wir annehmen, daß dann und wann Christen in freiwillige Armut sich begaben, in dem Glauben, daß der Reiche und der Reichtum nicht in das Reich Gottes taugen, dagegen der Arme als solcher, gewissermaßen von Natur aus, auf die Gottesgemeinschaft angelegt ist, sowie ein von Natur viereckiger Stein viel besser in den Bau einzufügen ist als ein runder Stein, der erst zu behauen ist. Denn nicht nur Propheten und Aposteln (*Διδ.* 11. Mand. XI) bezw. die Evange-

listen (Euseb. h. e. III, 38) sollen *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* arm sei und ihre Haben unter die Dürftigen verteilen, sondern aller Christen Reichtum sollen „die bedrängten Seelen, die Witwen und Waisen sein" (Sim. I, 8). „Dieser Luxus (*πολυτέλεια*) sei gut und heilig, habe keine Betrübnis und keine Furcht, sondern Freude. Nach dem Luxus der Heiden sollen Christen nicht Verlangen haben, jener gezieme sich nicht für die Knechte Gottes", und ähnlich wie der zweite Clemensbrief (s. oben S. 481) ermahnt der Hirte, „das Fremde weder anzurühren, noch dessen zu begehren, denn schon das Begehren nach Fremden ist etwas Schlechtes [1]). Thue das Deine, so wirst du selig" (11). Nach beiden Urkunden unseres Zeitalters ist der Erwerbssinn etwas des Christen Unwürdiges, ja sogar ein *πονηρόν*! Da fehlt gewiß nicht viel zu der mittelalterlichen Anschauung von dem Eigentum als dem Ausfluß der Sünde.

Zu dieser Anschauung wurden wohl die Kreise, denen die beiden Urkunden angehören, noch besonders durch die Erfahrung geführt, daß der Reichtum damals thatsächlich bei manchen den Abfall vom Christentum und den Rückfall ins Heidentum, zu dessen beiden Kardinalsünden nach den paulinischen Briefen die Habsucht gehörte, veranlaßte. Namentlich waren es libertinistisch gerichtete Gnostiker, die den düsteren Ernst des christlichen Lebens mit dem heiteren Lebensgenuß der Heiden vertauschten. Gegen solche der Habsucht verfallenen Pseudochristen opponiert der „Hirte". In Sim. VIII werden vom Engel den Menschen grüne Zweige verabreicht, welche nach einer gewissen Zeit wieder zurückzugeben sind. Bei der Ablieferung bringen etliche ihre Zweige nur zur Hälfte oder auch nur zu einem Drittel grün zurück. Das sind nun die Gläubigen, die in ihren Handelsgeschäften verwickelt sind und den Heiligen darum sich auch nicht ganz anschließen können, oder solche, die Reichtümer erwarben und dadurch bei den Heiden zum Ansehen gelangten. In-

---

1) Selbstverständlich denkt der Hirte hier nicht etwa an das 7. bezw. 9. u. 10. Gebot, sondern *τὸ ἀλλότριον* und *ἀλλότρια* ist ganz wie 2 Clem. 5, 6 f. das Eigentum überhaupt, welches, weil unter dem *κύριος τῆς πόλεως ταύτης*, von dem Christen als etwas Fremdes zu betrachten ist.

folge davon kleideten sie sich in großen Hochmut, wurden stolz, verließen die Wahrheit, schlossen sich nicht an an die Gerechten, sondern lebten mit den Heiden. Sie fielen zwar nicht ab von Gott, blieben im Glauben, aber wirkten nicht die Werke des Glaubens. Viele nun thaten Buße, andere aber sanken immer tiefer in Zweifel, Spaltungen und Unglauben (Sim. VIII, 9) [1]. Wir sehen also hier, wodurch sich ein Teil der Gnostiker von den Christen unterschied und daß letztere ihren Abfall ins heidnische Wesen in ursächlichem Zusammenhang mit dem Mangel an der nötigen Askese und Entsagung und mit einer zu großen Wertschätzung des Reichtums und ihrem unchristlichen Erwerbssinn brachten.

Aber nicht nur in den Kreisen des Hermasbuches und seines Gesinnungsgenossen finden wir die Geringschätzung des Eigentums. Diese war gegen Ende der nachapostolischen Zeit allgemein in der Kirche. Auch dem Polykarp (ad Philipp. 4) erscheint die *φιλαργυρία* als die Wurzel aller Übel. „Vielmehr, da wir wissen, daß wir nichts in die Welt hineingebracht haben, aber auch nichts mit hinausnehmen werden, so lasset uns uns waffnen mit den Waffen der Gerechtigkeit und wandeln in dem Gebot des Herrn" (cf. 2 Kor. 6, 7. Eph. 6, 11. 13. 14. 1 Theff. 5, 8). Unter den Eigentümlichkeiten des christlichen Lebens, über die Diognet (Kap. 1) so gern Aufschluß haben möchte, steht nach der Ansicht des Verfassers oben an die, daß die Christen alle die Welt geringschätzen (*κόσμον ὑπερορῶσι πάντες*). Auch der Heide Lucian behauptet (de morte Pereg. 1, 13) von den Christen, daß sie, „indem sie jenen aufgepfählten Sophisten anbeten und nach seinen Gesetzen leben, alles gleichmäßig verachten", und Celsus bemerkt, daß soviel auch die Christen in Parteien zerfallen seien, man doch von allen die Versicherung hören könne: „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt" (b. Orig. c. Cels. V, 64).

1) Ähnlich ist die Ausführung in Sim. IX, 20, wo die Reichen mit Dornen und die in vielerlei Geschäfte Verwickelten mit Disteln (übrigens in beiden Fällen auch wieder Gnostiker) verglichen werden: Wie es schwer sei, mit bloßen Füßen auf Disteln zu gehen, so sei es auch für solche schwer, in das Reich Gottes einzugehen.

Alle diese Umstände zusammengenommen: nämlich eine notorische Geringschätzung der Welt und des zu der Welt gehörenden Reichtums, die daraus folgende Gleichgültigkeit gegen das Eigentum überhaupt, der gute Rat, nicht nach Geld und Gut zu verlangen, sich auf den notwendigsten Lebensbedarf zu beschränken, die Bevorzugung der Armut und — was wir unten ausführlicher kennen lernen werden — des Gebetes der Armen — —, so wird man sich dem Urteil nicht entziehen können, daß die nachapostolische Kirche in den angesehensten und größten Kreisen eine Richtung eingeschlagen hatte, deren folgerichtige Fortsetzung die nachmalige, katholisch-mönchische Anschauung von der Verdienstlichkeit und Heiligkeit der freiwilligen Armut war nnd in dem Mönchtum ihre praktische Bethätigung und stehende Institution erhielt. Wir sagen, daß diese Kreise von größter Ausdehnung waren. Denn die obigen Anschauungen werden ja nicht nur vom Verfasser des zweiten Clemensbrief geteilt, sondern in ganz hervorragendem Maße von dem „Hirten des Hermas“, einem Buche, das nicht nur in der ersten Gemeinde des Abendlands, in Rom entstanden ist, sondern nach dem Zeugnis des Muratorischen Kanons um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und bald nachher in vielen Kirchen der damaligen Christenheit in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde. Auch anderweitige Zeugnisse, wie wir oben sahen, sprechen dafür, daß die nachapostolische Zeit in ihrem Höhepunkt die Anschauungen des Hermasbuches teilte. Die Trübung der urchristlichen Ethik hat also ein recht frühes Datum und ist nicht erst auf Origenes und Cyprian zurückzuführen [1]). Aber wir haben die Einschränkung ja nicht zu vergessen, daß diese Anschauung keineswegs organisiert war, etwa wie bei den Therapeuten, welche beim Beginn ihres Einsiedlerlebens ihr Vermögen den Verwandten abtraten (b. Euseb. h. e. V, 17) oder bei den Essenern, dessen Novizen ihr Vermögen der Gemeinschaft übergaben (Joseph. B. i. II, 8). Ein organisierter Stand von Asketen, von Freiwillig-Armen, von abstinentes hat es nachweislich in der apostolischen Zeit noch

1) So Uhlhorn a. a. O. S. 203.

nicht gegeben [1]). Aber abstinentes waren da. Sie genossen auch eine besondere Verehrung, sowie einst Barnabas, den die Gemeinde hoch in Ehren hielt, weil er seinen Acker verkaufte und den Erlös zu den Füßen der Apostel legte (Apg. 4, 37). Nur hatten sie keinerlei Vorschriften oder Statuten. Wie weit sie in ihrer Enthaltsamkeit gehen wollten, das überließ man ihrem eigenen Ermessen. Denn es war noch die Zeit, wo jegliche Leistung als der Ausfluß eines *χάρισμα* betrachtet wurde. Wer das *χάρισμα* der *ἐγκράτεια* hatte, der übte dieselbe an seinem Leib und seinem Eigentum: ein Maß war ihm nicht vorgeschrieben, denn das *πνεῦμα* ließ sich nicht in Gesetze und Statuten einzwängen. Wer nicht wirklich auf sein Geld und Gut verzichtete, dem wurde daraus kein Vorwurf gemacht. Aber man verlangte von jedem Christen eine Gesinnung, welche solcher Handlungsweise entsprach und im gegebenen Falle auch dieselbe thatsächlich übte [2]). Übrigens standen die Christen hierin nicht vereinzelt da. Eine solche Neigung zur

1) Wir glauben deshalb auch, daß Harnack (vgl. seine Analekten in Hatchs Gesellschaftsverfassung ꝛc. S. 229, seine Prolegomena zu der Lehre der zwölf Apostel S. 137—158 und seine Dogmengeschichte S. 184, Anm. 2) zu weit geht, wenn er als die vierte Organisation in der ältesten Kirche (I. das Lehramt, II. die Presbyter, III. Episkopen und Diakonen) die der Asketen und Märtyrer annimmt. Zu den Asketen zählt er die Jungfrauen, Witwen, Ehelosen und überhaupt die abstinentes. Übrigens freuen wir uns (in Harnacks Dogmengesch. 2. Aufl., S. 123) unter den allen Christen gemeinsamen Merkmalen nachträglich die Bemerkung gefunden zu haben: „die Enthaltung schließt den Verzicht auf die Güter dieser Weltzeit und die Loslösung von der gemeinen Welt als höchste Aufgabe in sich: denn der Christ ist nicht ein Bürger, sondern ein Fremdling auf der Erde und erwartet den bevorstehenden Untergang derselben.“

2) Auch Zahn (Forschungen III, S. 191) nimmt an, daß es schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts „Mönche im weiteren Sinne“ gegeben habe, nämlich Asketen in der Gemeinde oder „Enthaltsame“, welche durch ihre Lebensweise: durch Enthaltung von der Ehe, durch ihre Zurückgezogenheit von dem Erwerbsleben, durch strengere Zucht inbezug auf Speise und Trank ein besonderes *τάγμα* in der Gemeinde bildeten. Freilich kommt Zahn in diesem Ergebnis zum Teil durch die später (Forschungen III, Beil. S. 198—276) wieder aufgegebene Vermutung, daß der Evangelienkommentar des Theophilus, in welchem schon „monachi“ vorkommen, in seinen ursprünglichen Bestandteilen zwischen 180—185 p. C. geschrieben worden sei.

Armut oder die Abneigung gegen Reichtum und Luxus, Habsucht und Genußsucht war der naturnotwendige Rückschlag, der in einer Zeit da und dort eintreten mußte, wo der Sinnengenuß und die Gewinnsucht den denkbar größten Umfang erreicht und einen gewaltigen Kampf ums Dasein in Scene gesetzt hatte. Namentlich waren es die „Stoiker", welche solche Gesinnungen unter sich aufs eifrigste pflegten. Und so begreifen wir es unschwer, wie das von den Heiden aufgestellte Gegenbild Christi, Apollonius v. Tyana, als ein Ideal der Armut und Bedürfnislosigkeit verherrlicht wurde. Dieser, von einem äthiopischen Weisen gefragt, um was er bete, gab die Antwort: „daß Gerechtigkeit auf Erden walte, das Gesetz unverletzt gehalten werde, der Weise arm sei, andere reich, doch ohne Sünde" [1]).

Ist nun diese Bevorzugung der Armut eine Eigentümlichkeit, ein novum der nachapostolischen Kirche, oder finden sich nicht schon im Neuen Testament Ansätze dazu? Man lese den Jakobusbrief. Der Reiche gleicht da dem Grase, das durch die Sonnenglut verbrannt wird: „so wird der Reiche in seinen Wegen verwelken" (1, 11), d. h. nicht etwa bloß sein Geld und Gut verlieren, sondern seine ganze Person wird dem Verderben und dem Tode verfallen. Darum werden (4, 13 bis 5, 4) die Reichen mit furchtbaren Strafen bedroht. „Wohlan nun, ihr Reichen, weinet in Jammer über die Trübsale, die euch bevorstehen. Euer Reichtum ist vermodert, eure Kleider sind Mottenfraß geworden, euer Gold und Silber ist verrostet, und sein Rost wird zum Zeugnis für euch und frißt euer Fleisch wie Feuer." Durch Vergewaltigung und Lohnenthaltung haben sie Schätze gesammelt „in den letzten Tagen". Das soll ihnen vom Zebaoth vergolten werden! Nun könnte man bemerken, da seien nicht die Reichen als solche, sondern nur die habsüchtigen, gewaltthätigen Reichen gemeint. Aber anderseits werden die Armen als solche glücklich gepriesen: „Der niedere Bruder darf sich seiner Höhe rühmen" (1, 9). Ganz so wie der Jakobusbrief vertreten die sogen. Lukasreden in ausgezeichneter Weise „das Evangelium der Armen". Schon

1) Bei Hase, Kirchengeschichte I, S. 235.

die Bergpredigt des Lukas teilt in den Weherufen die Menschheit in zwei Lager, deren Unterscheidungszeichen Reichtum und Armut sind. „Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin! Wehe euch, die ihr jetzt voll seid, denn ihr sollt hungern.“ Und gleichsam zur Veranschaulichung dieser Gedanken zeigt das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31), wie den Armen Seligkeit, den Reichen die Verdammnis beschieden ist [1]).

Aber auch im übrigen Neuen Testament suchen wir vergeblich nach einer deutlich ausgesprochenen positiven Wertschätzung des Eigentums. Zwar ist die Arbeit, selbst die des Sklaven geachtet. Aber diese Achtung wird nicht direkt auch auf das Eigentum ausgedehnt [2]). Soweit geht allerdings kein Apostel, daß er das Eigentum Sünde nennt. Wenn auch der Herr selbst den Reichtum für ein fast unüberwindliches Hindernis zum Eintritt in das Reich Gottes erklärt (Matth. 19, 16—30), und wenn in einem der jüngsten paulinisch-gerichteten Schriften des Neuen Testaments die Bemerkung zu finden ist, daß „die auf Reichtum ausgehen, in Versuchung und Stricke und viele thörichte und schädliche Lüste fallen ꝛc.“ (1 Tim. 6, 9. 10), so bedeutet das zum mindesten

1) Ob der Jakobusbrief dieselbe Opposition gegen die gnostischen Rhetoren und Propheten zum Ausdruck bringt, wie das Hermasbuch (so Pfleiderer a. a. O., S. 870 ff.), ist denn doch sehr fraglich. Der Verfasser schreibt vielmehr unter dem Druck sozialer Not und ist solche Situation am besten erklärlich, wenn man sich bei beiden Schriften in diejenigen christlichen Kreise versetzt, welche durch die Auflösung des jüdischen Gemeinwesens schwer geschädigt waren und so als die „Armen“ im vollen Sinne des Wortes ihr Dasein führten.

2) Uhlhorn (a. a. O. S. 78) sagt: „In der Achtung der Arbeit ist auch die Achtung des Eigentums mitgegeben. Beides ist unzertrennlich miteinander verbunden. Mit der Achtung der Arbeit fällt auch die Achtung des Eigentums und umgekehrt. So erkennen die Apostel das Recht des Eigentums rückhaltlos an.“ Das letztere ist insofern richtig, als das Gegenteil nirgends ausgesprochen ist. Jedoch selbst in Eph. 4, 28 liegt keine positive Wertschätzung des Eigentums. Denn der dort angegebene Zweck — „daß man habe, zu geben den Dürftigen“ — wurde von der Kirche, auch vom Mönchtum nie in Abrede gezogen. Selbst dann, wenn man das Eigentum als Sünde beurteilt, läßt sich sagen, daß solche Sünde nur dadurch Sühnung findet, daß man von seinem Eigentum den Armen mitteilt.

eine Gleichgültigkeit und einen Argwohn gegen das irdische Eigentum, besonders wenn in der letzterwähnten Stelle noch bemerkt wird, „daß wir nichts in die Welt hineingebracht und nichts herausnehmen werden, und daß man sich daran genügen lassen soll, wenn man Kleidung und Nahrung habe". Wir dürfen die Worte nicht so nehmen, wie es im homiletischen Gebrauche geschieht. Namentlich können die besagten Aussprüche in den Evangelien nur durch künstliche Exegese ihres ursprünglichen Sinnes entledigt werden. Es bleibt dabei: das ganze Neue Testament, da mehr, dort weniger, zeigt eine unverkennbare Geringschätzung, ja Verachtung des Reichtums und verfehlt nirgends eine aufrichtige und große Vorliebe für die Armut. Ganz natürlich! Denn auch das Neue Testament steht nicht minder wie die nachapostolische Litteratur unter dem gewaltigen Eindruck der nahe bevorstehenden, der Welt ein Ende bereitenden Wiederkunft Christi. Das Neue Testament ist ferner, wie wir oben sahen, bereits von jenem „praktischen Dualismus" bestimmt, der das Reich Gottes und das Reich des Teufels unversöhnlich scheidet. Auch waren die Gläubigen in ihrer überwiegenden Mehrheit arm, und ein Apostel und Evangelist mußte dies sein, wenn er den schweren Pflichten seines himmlischen Berufes gerecht werden wollte. Endlich umgab die arme Schar dessen, der selbst einmal „nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen konnte", eine Welt, aus deren Kardinallaster, der *φιλαργυρία* die ganze Summe jener entsetzlichen Gewaltthaten hervorging, welche das soziale Leben für die Mehrzahl zu einer unerträglichen Last machte.

Aber wir finden nirgends im Neuen Testament eine direkte Aufforderung an die Gläubigen als solche, sich des Eigentums zu entäußern. Selbst die Geschichte vom „reichen Jüngling" kann nicht in diesem Sinne verwendet werden. Es handelte sich hier um einen Menschen, der auch äußerlich mit dem Herrn verbunden sein, der also ihn auf seinen Wanderungen begleiten sollte, wobei allerdings Hab und Gut hinderlich sein mußten (vgl. auch Luk. 9, 57 f.). Von andern Anhängern verlangt Jesus nichts Derartiges, man denke an vermögliche Leute, wie den Zachäus und Nikodemus. Im Gegenteil, wie er selbst jeden Schmuck des irdischen Lebens dankbar annahm (Mark. 14, 6), so hat er geradezu ermahnt, die

Pflicht der Treue auch auf den „ungerechten Mammon“ anzuwenden, ja mit diesem sogar sich die Aufnahme in die ewigen Hütten zu sichern (Luk. 16, 11. 9). Wo er also eine ablehnende Haltung zum Reichtum zu beobachten scheint (Matth. 19, 23 f.), so bezieht sich solche auf die Stellung des Herzens zu demselben, daß man nämlich, innerlich frei und unabhängig von demselben, darauf bedacht ist, himmlische Schätze zu sammeln (Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 13—21). Die nachapostolische Zeit steht demnach nicht mehr auf dem von Christus behaupteten Standpunkt: sie geht entschieden über denselben hinaus, wenn sie die Armut als solche verherrlicht und direkt oder indirekt den Verzicht auf das Eigentum empfiehlt. Wir sind also im Rechte mit der Behauptung, daß die in der evangelischen Sittenlehre stattfindende Würdigung des Eigentums die „evangelische“ ist — und nicht etwa eine Erfindung der Reformation (so Ratzinger). Und wenn da und dort, wie im Jakobusbrief und in den Lukasreden eine hiervon abweichende Beurteilung sich ankündigt, so ist dieselbe auf anderweitigen, vielleicht ebionitischen Einfluß zurückzuführen und kann darum für uns nicht ebenso maßgebend sein. Es bleibt dabei, daß der Herr das Eigentum nicht aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen wissen will, daß er vielmehr unsere sittliche Tüchtigkeit für das „Wahrhaftige“ von unserer Treue in der Verwaltung des uns als Gottes Haushaltern anvertrauten Eigentums und nicht von der Wegwerfung desselben abhängig macht (Luk. 16, 10—12).

Noch wäre zu untersuchen, wie die nachapostolische Kirche über die Arbeit geurteilt hat.

In dieser Hinsicht war in der apostolischen Zeit ein guter Grund gelegt worden. Obwohl Paulus der Ansicht ist, daß man wegen der nahen Parusie soweit als nur möglich sich aller Sorgen der Familie und des weltlichen Berufes entschlage, daß „die da kaufen seien, als besäßen sie nicht, die mit der Welt verkehren, als benützen sie sie nicht“ (1 Kor. 7, 29—35), so will er, der selbst auf seinem Handwerk gearbeitet hat (1 Kor. 4, 7 ff.), doch nicht, daß darunter die ordentlichen Berufsgeschäfte notleiden und man am Ende in die noch viel gefährlichere Abhängigkeit von andern gerate (1 Thess. 4, 12. 2 Thess. 3, 8—14). Jeder soll darum

in seinem Stand und Berufe bleiben und arbeiten, selbst der Sklave (1 Kor. 7, 20 ff. Eph. 6, 5. 8), und „wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß er habe zu geben den Dürftigen“ (Eph. 4, 28).

Diese Grundzüge waren auch maßgebend im nachapostolischen Zeitalter. Wie bei den Essenern [1]), so wurde auch bei den Christen die Arbeit in Ehren gehalten. Interessant ist eine diesbezügliche Anordnung in der *Διδαχή*. Der durchreisende Bruder soll nicht länger als zwei oder drei Tage bleiben. Will er bei ihnen sich niederlassen, sofern er ein Handwerker ist, so soll er arbeiten und essen. „Hat er aber kein Handwerk, so erwäget nach eurem Gewissen, wie kein Christ ohne Arbeit bei euch leben kann. Will er aber nicht so thun, so ist er ein Christ-Handelsmann (*χριστέμπορος*) (d. h. der mit dem Namen des Christen Handel treibt). Nehmet euch vor solchen in Acht!“ [2]) Die christliche Liebesthätigkeit sollte nicht den Armen der Pflicht der Arbeit entheben. Nur im Notfalle, d. h. wenn der Christ nicht arbeiten kann, soll die Unterstützung eintreten. So heißt es in den pseudoclementinischen Homilien (Ep. Clem. c. 8): „dem Arbeitsfähigen Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Mitleid!“

Nur der „Hirte des Hermas“ scheint auf den ersten Anblick von diesen evangelisch-nüchternen Grundsätzen abgewichen zu sein. „Enthalte dich“, sagt er (Sim. IV, 5), „der vielen Geschäfte (‚*ἀπέχου δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν πράξεων*‘) und sündige in keinem Stück. Denn die vieles treiben, sündigen auch viel, da sie sich ganz von ihren Geschäften einnehmen lassen und nicht (mehr) ihrem

1) Aus Philos Quod omnis probus liber (in Hilgenfelds Ketzergeschichte) erfahren wir, daß bei den Essenern die Sklaverei abgeschafft war, daß aber jedes Ordensmitglied von dem Aufseher nach seinem Morgenmahl die Arbeit angewiesen bekam und daß diese hauptsächlich in Landbau, Handwerk, Vieh- und Bienenzucht bestand.

2) Man vergleiche damit die „Apost. Konstit.“ (II, 63): „Arbeitet mit aller Zucht in eurem Handwerk, damit ihr zu aller Zeit für euch und für die Armen genug habt und nicht die Gemeinde Gottes beschweret. Trägheit ist eine Schande und wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen, denn den Müßiggänger haßt der Herr, unser Gott, und keiner, der Gott verehret, soll träge sein.“

Herrn dienen". Der Hirte denkt aber hier nicht bloß an eine zerstreuende Vielgeschäftigkeit, sondern er ist „ähnlich", wie Paulus in 1 Kor. 7 von der Vorstellung bestimmt, daß man durch die Sorgen um das Irdische an einer würdigen und gründlichen Vorbereitung auf die Parusie gehindert werde. Bei Hermas kommt noch der persönliche Umstand dazu, daß er und die Seinen durch die vielen Geschäfte und Spekulationen auf Abwege geraten waren. Darum giebt der Hirte den Rat: „Wenn sich jemand einem einzigen Geschäfte widmet, kann er dabei auch noch dem Herrn dienen, denn so allein wird seine Gesinnung dem Herrn nicht entfremdet werden, sondern er wird ihm mit reiner Gesinnung dienen" (Sim. IV, 7). Anerkennenswert ist immerhin, daß auch hier nicht das beschauliche Leben an Stelle des ordentlichen Berufes empfohlen wird.

Mit der in unserem Zeitalter zweifellos vorhandenen Wertschätzung der Arbeit gewann das Christentum auf dem wirtschaftlichen Gebiet einen großen Vorsprung vor dem Heidentum. Denn die Hauptursache der Verarmung der römisch-griechischen Gesellschaft war die Verachtung der Arbeit. Der Bürger von Athen und Rom hatte daß Recht, müßig zu gehen. Auch nahm der Staat seine Zeit mit den Volksversammlungen, den Kommitien und den Gerichtshöfen mannigfach in Anspruch. So entwöhnte er sich der Arbeit, die er für eine Schande erachtete. Für die Arbeit war der Sklave da. Je mehr jemand Sklaven hatte, desto mehr produzierte er, so daß der Handwerker nicht mehr an der Konkurrenz teilnehmen konnte. Nur die Christen machten hiervon eine rühmenswerte Ausnahme. Sie arbeiteten, um ihre Unabhängigkeit zu sichern und den Dürftigen hilfreiche Dienste zu leisten. Damit waren sie in der Lage, die Ihrigen zu versorgen, trugen aber bei zur Ausgleichung des großen Gegensatzes zwischen „reich" und „arm" und bahnten so wieder den Stand an, der der römisch-griechischen Gesellschaft verloren gegangen war — nämlich einen soliden Mittelstand, die unerläßliche Grundlage aller sozialen Wohlfahrt.

II. Die ökonomische Lage der Christen [1]).

Bei den Christen gab es viele Arme, vielleicht mehr als bei jeder andern Genossenschaft. Aber nicht um der Unterstützung und der gleichen Behandlung sind die Armen der neuen Religion beigetreten. Selbst ein Celsus und ein Lucian sagen nichts davon, was sicherlich geschehen wäre, wenn nur auch die geringste Veranlassung zu einem solchen Verdachte vorgelegen wäre. Sie sagen zwar, daß viele Arme zu den Christen gehen, aber nicht, daß sie das aus Bettelei thun. Die Armen hatten auch nicht nötig, um der Unterstützung willen den Christen sich anzuschließen; waren doch die collegia tenuiorum da: hier hatte der Arme Aussicht auf ausgiebige Geldunterstützungen, hier konnte er sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten dann und wann satt essen, hier hatte er gleiche Rechte mit jedem seiner Genossen, hier hatte er endlich einmal ein ehrliches Begräbnis zu erwarten. Und doch war es ganz natürlich, daß gerade die Armen derjenigen Religion zufielen, welche, wie die christliche, offene Arme für die Elenden dieser Welt hatte und sie mit herrlichen Gütern zu sättigen versprach und dies alles in einer Zeit, in welcher die bestehenden sittlichen und religiösen Ordnungen tief erschüttert waren und niemanden befriedigen onnten.

Von der Urgemeinde in Jerusalem wissen wir aufs bestimmteste, daß sie in sehr dürftigen Verhältnissen schon zur Zeit der Apostel sich befand. Die Einrichtung des Amtes der Επτα, die Bestimmung im Apostelvortrag, daß Paulus „der Armen daselbst gedenke“ (Gal. 2, 10), die ausgedehnte Kollekte, die dieser für „die Heiligen in Jerusalem“ (1 Kor. 16, 1—3. 2 Kor. 9) veranstaltete — das alles bezeugt einen wirklich schreienden Notstand dieser ältesten Christengemeinde, der auch nicht besser wurde,

1) Über die ökonomische Lage des römischen Reiches, welche so ganz verschieden beurteilt wird, lese man die ausgezeichnete Ausführung Uhlhorns a. a. O. S. 94—113, der ein verhältnismäßig günstiges Urteil über unsere Periode fällt und namentlich auch die Wahrnehmung konstatiert, daß die Kirche zu ihrem Glück in einer günstigeren Zeit geboren wurde und „ihre Thätigkeit begann, ehe noch eine massenhafte Not sie erschwerte“.

als sie sich zu Anfang des jüdisch-römischen Krieges, im Jahre 66 von der Nation trennte und nach Pella übersiedelte. Es hat zwar auch unter den jüdischen Christen „Männer mit goldenen Ringen und in prächtigen Gewändern“ (Jak. 2, 2) gegeben, so daß der Jakobusbrief sich veranlaßt fühlt, die Gemeinde daran zu erinnern, daß nicht die wenigen Reichen, die ihre ärmeren Mitchristen vor die Gerichtshöfe schleppen (2, 6 vgl. mit 1 Kor. 6, 1), sondern die Armen die Erwählten und Bevorzugten der Gemeinde sind, die Reichen aber nur soweit Heimatsrecht hier haben, als sie durch Wohlthätigkeit jenen gleich werden (1, 10; 4, 9 f.; 5, 1). Wir wissen auch, daß die Epigonen jener jüdischen Christen „Ebioniten“ hießen bezw. sich nannten. Diese Bezeichnung der „Geringen“, „Armen“ war ihrem wirklichen Stande, ihrer äußerlichen Armut entnommen (s. unten bei Minuc. Felix). Erst eine spätere Zeit hat den ursprünglichen Sachverhalt idealisiert, indem der Name daher abgeleitet wurde, daß „ihre Väter ihre Güter verkauft, den Erlös derselben den Aposteln zu Füßen gelegt und sich der Welt entsagend freiwillig der Armut ergeben hatten“ (so Epiph. haer. 30, 17).

Aber auch die paulinischen Gemeinden hatten viele Arme in ihrer Mitte. Denn fast nirgends wird vor den Gefahren des Reichtums gewarnt. Die Korinther werden daran erinnert, daß es unter ihnen nicht viele Weise, Mächtige, Edle gebe, sondern was unedel in der Welt und verachtet ist, ja das, was nichts ist, das habe Gott auserwählt (1 Kor. 1, 26—29). Darum dürfen sie bei den Herrenmahlen nicht „auf die Beschämung derer anlegen, die nichts haben“ (11, 20—22). Und von den macedonischen Gemeinden rühmt der Apostel, daß ihre Leistungen bei der Kollekte für Jerusalem ihre Kräfte weit übersteigen (2 Kor. 8, 1—5), ja man fühlt es seinen Worten an, daß er nur aus zarter Rücksicht auf die Armut der Gemeinden nicht zu viel verlangen mag (V. 13). Auch die Namen in der Grußliste Röm. 16 verraten, daß die betreffende Gemeinde (in Rom oder Ephesus) vielfach aus Sklaven und Freigelassenen zusammengesetzt war (vgl. Weizsäcker a. a. O., S. 348 f.). Für einen namhaften Sklavenstand in den Christengemeinden spricht auch 1 Kor. 7, 21 und der Brief an Philemon.

So blieb es auch in der nachapostolischen Zeit. Clemens spricht (Kap. 2) bei den Korinthern nur von ihrem „Reisegeld Gottes", den ἐφοδίοις θεοῦ, d. h. ihrem bescheidenen Vermögen, welches sie zum notwendigen Lebensunterhalt brauchten. Auch in der römischen Gemeinde war trotz einzelner wohlhabender Leute, an deren Wohlthätigkeit das Hermasbuch des öftern appelliert, die Mehrzahl arm. Wenn auch der Hirte manchmal auf die Reichen zu reden kommt und sie besonders vor Anschluß an die Heiden warnt, so macht doch das ganze Buch den Gesamteindruck, daß es sehr viele dürftige Christen im Auge hat, ja, daß diese den Grundstock der Gemeinde bilden. So mag das Urteil der Heiden bei Minucius Felix, wenn er auch dann und wann übertreibt, doch im allgemeinen die ökonomische Lage der Christen kennzeichnen, wenn er (Kap. 12) spöttisch bemerkt: „Siehe der größte Teil von euch und der beste, wie ihr sagt, ist arm und friert, leidet an Gut und Geld und Hunger, und Gott leidet's, er thut, als wüßte er's nicht, er will nicht oder er kann nicht seinen eigenen Leuten helfen." Auch Celsus sagt (bei Orig. c. Cels. III, 44) den Christen nach, daß sie grundsätzlich die Klugen, Weisen und Gebildeten (die doch meistens zugleich die Reichen waren) von sich fernhalten, dafür aber die Dummen, die Narren, die Thoren und einfältigen Leute zu gewinnen suchen und (III, 54) daß ihre eifrigsten Verkündiger „Wollarbeiter, Schuster, Gerber, die ungebildetsten und bäuerischsten Leute" (also die weniger bemittelten) seien [1]. Die Christen dachten freilich ganz anders. Minucius Feliz sagt mit einem gewissen Selbstbewußtsein: „daß wir meist Arme genannt werden, ist nicht unsere Schmach, sondern unser Ruhm"; wie auch dem Diognet gegenüber von ihnen gerühmt wird: „Sie sind arm und machen doch viele reich, sie leiden an allem Mangel und haben doch in allem Überfluß" (Kap. 5). Der beste Beweis jedoch für eine hervorragende Armut unter den damaligen Christen ist der große Eifer, mit dem die Armenfürsorge betrieben wurde. Darüber aber weiter unten!

---

1) Nicht „kleine Handwerker" (Baur, Die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, S. 376), sondern Sklaven, die im Dienste ihres Herrn ein Handwerk trieben.

Aber die Christen waren nicht nur von Haus aus arm, sondern eigentümliche Verhältnisse des christlichen Lebens steigerten die schon vorhandene Notlage und trugen sie auch in weitere Kreise. Allererst kommen hierbei die Verfolgungen in Betracht. Hinrichtungen kamen seltener vor als Kerkerstrafen und Verbannungen. So hat Domitian den Abfall von der Staatsreligion nicht mit dem Tode, sondern mit Güterkonfiskation und Deportation bestraft, und Marc. Aurel hatte ausdrücklich den Anklägern der Christen das eingezogene Vermögen zusprechen lassen, so daß Melito (bei Euseb. h. e. IV, 33) die Klage erhebt: den schamlosen Angebern der Christen gelüste nach nichts anderem als fremdem Besitze, unter dem Vorwande kaiserlicher Verordnungen gehen sie offen auf Raub aus und plündern Tag und Nacht unschuldige Menschen.

In welche Not mögen da die Angehörigen der Verfolgten geraten sein! Die Ausgewiesenen selbst zogen arm und verlassen, unstät und flüchtig von Land zu Land. Welch großes Feld bot sich da der Gastfreundschaft und Barmherzigkeit dar! Und die Christen haben beides in reichem Maße geübt. So schreibt Clemens (Kap. 55) an die Korinther: „Wir wissen von vielen unter uns, daß sie sich in Fesseln schlagen ließen, um andere zu befreien. Viele haben sich selbst in die Sklaverei begeben, damit sie mit dem empfangenen Lohn andere ernähren konnten“ [1]). Auch hatte man nicht selten Gefangene losgekauft oder sie in der eifrigsten Weise unterstützt. Dafür haben wir eine zufällige Bestätigung bei Lucian. Dieser erzählt, wie Peregrinus wegen seines provocatorischen Treibens gefänglich eingezogen worden war. Da hätten die Christen alles versucht, um ihn zu befreien. Als dies mißlungen war, so hatte man ihn aufs liebenswürdigste bedient und unterstützt. Die christlichen Gemeindebeamten teilten mit ihm das Nachtlager, nachdem sie die Gefängnishüter bestochen hatten. Man trug ihm allerlei Speisen herbei. Ja, sogar „von den Städten

1) Siehe die Bemerkung Harnacks zu dieser Stelle. Harnack mit Lightfoot bezieht das ἐν ἡμῖν auf die Christen. Letzterer sagt hierzu: „The ranson of slaves and the support of captives were regarded as a sacred daty by the early Christians generally, and the brethern of Rom especially were in early times honorably distinguished in this respect.“

in Asien kamen etliche, indem die Christen von der Gemeinschaft aus Abgeordnete schickten, um den Mann zu unterstützen, zu verteidigen und zu trösten. So kamen auch dem Peregrinus damals viele Gelder von ihnen unter dem Titel der Fesseln, und er machte da keine kleine Einnahme" (de morte Peregr. 12. 13)[1]).

Ein anderer ungünstiger Umstand für die ökonomische Lage der Christen lag darin, daß manche Christen bei ihrem Übertritt beziehungsweise bei der Taufe ihren früheren Beruf aufgeben mußten, weil er mit dem christlichen Sittengesetz unvereinbar war. Dadurch fiel der Gemeinde die Pflicht zu, für einen solchen berufslosen Gläubigen zu sorgen: entweder ihn direkt zu unterstützen oder ihm eine ehrbare Arbeit zu verschaffen. In einem solchen Falle kam das Wort Pauli: „Jeder bleibe in dem Berufe, in dem er berufen ist" (1 Kor. 8, 20) nicht zur Anwendung.

Berufsarten nun, die von den Christen gemieden wurden, waren vor allem alle diejenigen, welche auf Betrug und Aberglauben gegründet waren oder gar die Unsittliches selbst zu ihrem Gegenstand hatten. Zur Kennzeichnung solcher Erwerbsverhältnisse diene nachfolgende Schilderung Justins (Apol. 1, 27): „Wir sind belehrt worden, daß auch das Aussetzen von Neugebornen nur Sache schlechter Menschen ist und zwar erstens deshalb, weil wir sehen, daß sie fast alle zur Unzucht aufgezogen werden, nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, und daß gleich wie man von den Alten erzählt, daß sie Herden von Rindern und Ziegen, Schafen und Stuten auf der Weide hielten, so jetzt auch Kinder zu unzüchtigem Gewerbe gehalten werden"[2]). Die Prostitution muß erschreckliche Dimensionen angenommen haben. Der Staat aber legalisierte sie, zog daraus „Pachtgelder, Steuern und Zölle"[3]). Weiterhin konnte kein Verfertiger von Götzenbildern, kein Astrolog,

---

1) Vgl. damit auch Tert. p. 12. Pass. Perpet. et Felic. 3. Acta Fruct. Tarrae 3.

2) Über die Kinderaussetzung nach Ep. ad Diogn. 5. Athenag. Suppl. 35. Min. Fel. Oct. 30.

3) Über die Prostitution noch Tat. Orat. 28. Athenag. Suppl. 34, Clem. Paedag. III, 4

kein Gaukler oder Zauberer in der neuen Religion sein Gewerbe beibehalten. Schauspieler mußten die Bühne verlassen, denn das Theater war für den Christen ein verschlossenes Haus. Auch dem Kriegsdienste haben sich die Christen ungern gewidmet. Sonst könnte Celsus nicht das Vorgehen der Regierung gegen die Christen mit den Worten verteidigen: „Wie sollten sie nicht die Grundsätze insbesondere bedenklich finden, welche euch von den öffentlichen Ämtern und Pflichten, vornehmlich vom Kriegsdienste entfernt halten! Wenn alle thäten, was ihr thut, so würde der Kaiser einsam und verlassen bleiben', und bald würden die Barbaren sich der Güter der Erde bemächtigen" [1]).

So waren immerhin viele durch den Übertritt zum Christentum verdienst- und brotlos geworden. Auch scheint man nach Ignatius (ad Polyc. 4) oft Sklaven *ἀπὸ τοῦ κοινοῦ* losgekauft zu haben, wahrscheinlich, weil sie gottlosen Heiden dienten. Doch wird auch da vor Mißbrauch gewarnt. Die Sklaven von guten Herren sollen solches nicht verlangen, damit sie nicht als *δοῦλοι ἐπιθυμίας* erfunden werden. Diese sollen vielmehr in dem Stande bleiben, in welchem sie berufen sind und zur Ehre Gottes noch gewissenhafter und eifriger dienen, damit sie „einer noch besseren Freiheit von Gott teilhaftig werden".

Außerdem hatte die Gemeinde für ihre Witwen und Waisen zu sorgen. Durch die Bevorzugung der Virginität (Just. Apol. I, 15. 29. Ign. ad Polyc. 5) kam es, daß den Witwen die Wiederverheiratung erschwert wurde und sie dadurch der öffentlichen Unterstützung zur Last fielen. Anfänglich kam es freilich nicht so weit. Zwar hat Paulus (1 Kor. 7, 8) den nicht mißverständlichen Rat erteilt, daß die Witwen womöglich nicht heiraten sollen. Der erste Timotheusbrief (5, 3—14) bringt diese Frage eingehend zur Besprechung und entscheidet sie nicht ganz im Sinne des Apostels, dessen Namen er sonst in Anspruch nimmt. Er unterscheidet zwischen wirklich vereinsamten Witwen ohne Kinder und solchen mit

---

1) Auch ein Grund gegen die Erzählung (bei Euseb. h. e. V, 7) von der legio fulminatrix, welche (unter Marc. Aurel) aus lauter Christen bestanden sein soll.

Kindern. Die letzteren, insbesondere wenn sie jung sind, sollen heiraten, damit sie nicht in den Häusern müßig herumgehen, unnötige Geschwätze verführen, in gefährliche Versuchungen geraten und die Gemeinde belasten. Letztere aber soll die wirklichen Witwen, nämlich die über 60 Jahre alten vereinsamten Frauen nicht nur in Ehren halten, sondern auch sie versorgen. Wie klug und nüchtern war doch diese Anordnung [1])! Die nachapostolische Kirche ging aber weiter: sie untersagte nicht nur den Episkopen und Presbytern die Wiederverheiratung, sondern sie sah sie auch bei den andern Christen nicht gern. Der Hirte hält zwar (Mand. IV) die Wiederverheiratung nicht gerade für eine Sünde, aber wer als Witwer oder Witwe bleibt, verdient beim Herrn reichliche Ehre und große Herrlichkeit" [2]). Die Witwen kamen dadurch in eine schlimmere Lage, als sie ohnehin waren. Die Witwenfrage ist so alt als die Kirche selbst: sie beschäftigte schon die Urgemeinde und veranlaßte dort eine organisierte Armenpflege (Apg. 6, 1). Indem nun aber den Witwen jegliche Möglichkeit zur Wiederverehelichung fehlte, so mußten sie der Gemeinde zur Last fallen. Witwen und Waisen bilden von da an einen namhaften Teil der Gemeinde und auch ihre Hauptfrage. Ihrethalben werden darum viele Vorschriften erlassen. So ermahnt Polykarp (ad Phil. 4) die Witwen, besonnen und nüchtern zu sein, unablässig zu beten, sich vor Verleumdungen, üblen Nachreden, falschen Zeugnissen, vor Geldsucht und allem Bösen fern zu halten, denn sie sollen wissen, daß sie ein „θυσιαστήριον θεοῦ" sind. Das sind sie aber nicht, weil von ihren Herzen „velut altari ecclesiae" das Opfer des Gebets zum Himmel steigt, sondern wegen der ihnen zugewandten Gaben, die als ein Gott dargebrachtes Opfer zu betrachten sind [3]).

1) Auch ein Grund, um dessentwillen man nicht leicht die Abfassung dieses Briefes (überhaupt der Pastoralbriefe) über die Grenze des ersten Jahrhunderts hinaus verrücken kann und darf.

2) Athenagoras schreibt gegen Ende des 2. Jahrhunderts geradezu (Suppl. 28): „ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία".

3) Vgl. Just. Apol. I, 67. Über Witwen und Waisen: Ign. ad Polyc. 5. Sim. IX, 26.

Die Gemeinde war aber auch sonst pekuniär in Anspruch genommen. Da hatte man die zureisenden Brüder zu unterstützen, und ihrer waren nicht wenige. Nicht bloß die Apostel, auch andere Christen zogen von Gemeinde zu Gemeinde, um das Evangelium zu verkündigen. Dann kamen die Gemeindebeamten: die Episkopen, Presbyter und Diakonen, welche nach dem levitischen von Paulus in 1 Kor. 9, 13 bestätigten Grundsatze zu unterhalten waren. Endlich erstreckte sich die Fürsorge der Gemeinde auch auf diejenigen Ämter, die nicht unmittelbar in ihrem Dienste standen, sondern ihre Thätigkeit der Gesamtkirche bezw. der Heidenwelt widmeten, d. h. auf die Propheten und Apostel. Die Zwölfapostellehre regelt aufs genaueste diese Verhältnisse: die Apostel sind nämlich nach ihrem dreitägigen Aufenthalt mit einer Tagesportion Brot für die Weiterreise auszustatten (Kap. 11), diesen aber sind die Aparchen von der Kelter und der Tenne, von Rindern und Schafen zu gewähren, weil sie ihre ἀρχιερεῖς seien; nur von Geld und Kleidern braucht man nur nach Belieben zu geben (Kap. 12). „Ebenso ist der wahrhaftige Lehrer seines Unterhalts wert“ (Kap. 13). Also auch diejenigen Beamten, welche mehr der allgemeinen Kirche als einer einzelnen Gemeinde Dienste leisteten, waren von der Gemeinde zu unterstützen, in der sie sich zeitweilig aufhielten.

So sahen wir, daß die ökonomische Lage der Christen jener Zeit keine günstige war, daß sie vielmehr durch eigentümliche, in ihrem Glauben begründete Verhältnisse erheblich verschlimmert wurde und somit große persönliche Opfer gebracht werden mußten, um die Bedürfnisse des Kultus und des Armenwesens zu befriedigen [1]).

---

1) Was alles die alten Christen leisten mußten, faßt Tertullian Apol. 39 zusammen. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis et si qui in insulis vel in custodiis dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt.

III. Die Liebesthätigkeit der Christen [1]).

Die Liebesthätigkeit war eine der hauptsächlichsten Lebensäußerungen der alten Christen. Sie ist darum auch in der Litteratur unseres Zeitalters mannigfach bezeugt.

Clemens rühmt den Korinthern nach, „sie hätten lieber gegeben als genommen" (2, 1); „die Armut der Nächsten hielten sie für die eigene" (2, 6) [2]) „keine Wohlthat reute sie, vielmehr waren sie bereit zu jedem guten Werk" (2, 7). Aus dem Grundsatz, daß jeder dem andern unterthan sei je nach der ihm verliehenen Gnadengabe folgert Clemens die Ermahnung: „Der Reiche spende (ἐπιχορηγείτω) dem Armen, der Arme aber danke Gott, daß er ihm jemanden gegeben habe, durch welchen sein Mangel ausgefüllt wird" (38, 2). Übrigens wird nicht außeracht gelassen, daß der Herr selbst der erste und beste Helfer sei (Kap. 59).

Reicher an Ermahnungen zur Wohlthätigkeit ist der Brief des Barnabas. An Stelle des jüdischen Fastens, welches wie überhaupt so mancher andere jüdische Gebrauch nicht in der Absicht des Gesetzgebers gelegen ist, tritt bei den Christen die Wohlthätigkeit, wie sie in Jes. 58, 6—10 von Jehova verlangt wird (Kap. 3). Auf dem Wege des Lichts lautet die wichtigste Vorschrift: „Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst" (ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου 19, 5). Darum „strecke deine Hand nicht aus, um zu nehmen und ziehe sie nicht zurück, wenn du geben sollst" (19, 9) [3]); und:

---

1) Über die Wohlthätigkeit im damaligen Heidentum giebt Uhlhorn (a. a. O. S. 3—40) unter dem Titel: „Eine Welt ohne Liebe" eine ebenso vollständige als auch richtige Darstellung. Mit großer Gewissenhaftigkeit registriert er alles, was die römisch griechische Welt auf dem Gebiete der Wohlthätigkeit geleistet hat. Ratzinger aber betont so sehr die Lieblosigkeit des heidnischen Lebens, daß er bei dem Leser den offenbar ungeschichtlichen Eindruck hinterläßt, im Altertum sei eigentlich so viel als nichts von der Tugend der Wohlthätigkeit zu finden. Namentlich fehlt ihm die von Uhlhorn gut begründete Erkenntnis, daß auch hier die neue Religion glückliche Anknüpfungspunkte vorfand, an denen sie ihre schönste und dankbarste Arbeit ansetzen konnte.

2) τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ἴδια ἐκρίνετε — andere: „Der Nächsten Versehen beurteilt ihr wie eure eignen", jedoch siehe Kap. 38, 2.

3) Ganz dasselbe Διδ. 4. Const. Apol. VII, 11. 9. Jud. Petr. 100.

„Sei nicht bedenklich beim Geben und murre nicht, wenn du giebst" (19, 11). Ganz anders denkt hierin die Διδαχή: „Es soll", sagt sie, „dein Almosen in deine Hände tropfen (ἱδρωσάτω), bis du erkannt hast, wem du giebst" (Kap. 1). Dagegen sind beide Väter darin einig, daß auf dem Wege der Finsternis oder des Todes unter andern auch solche sich befinden, welche der Armen sich nicht erbarmen, für die Leidenden sich keiner Mühe unterziehen, von Dürftigen sich wegwenden, den Bedrängten unterdrücken, für die Reichen Fürsprecher, für die Armen ungerechte Richter sind (Barn. 20, 2. Διδ. 5). Dem Barnabas ist die Sache so wichtig, daß er gegen den Schluß (21, 1) sich besonders noch an die Reichen mit der Bitte wendet: „Euch Vornehmen (ὑπερέχοντες), wenn ihr noch irgendeinen Rat meiner guten Gesinnung annehmen wollt, bitte ich, ihr habt Leute bei euch, denen ihr Gutes gethan habt, unterlasset es nicht! d. h. fahret auch in Zukunft darin fort und begnüget euch nicht mit der einmaligen Unterstützung!"

Am ausgiebigsten für unsern Gegenstand ist „der Hirte des Hermas", während der zweite Clemensbrief nur selten und mehr im allgemeinen (so 4, 3; 6, 4; 10, 2; 12, 4; 13, 4 und namentlich 16, 4 siehe unten) dieselben berührt. Hermas soll (Vis. III, 9, 2) den Heiligen ausrichten: „besuchet einander und nehmet einander auf, nehmet nicht allein für euch im Überfluß das von Gott Geschaffene, sondern gebet auch davon den Dürftigen!" Der Hirte tadelt, daß einige durch ein Übermaß von Genuß, die andern wegen ungenügender Nahrung ihren Leib schädigen. Dieser Mißstand sei den Vermöglichen nachteilig, weil er davon komme, daß sie den Dürftigen von ihrem Überfluß nicht mitteilen. Die Strafe folge bald, da der Turm seiner Vollendung entgegengeht. Dann aber ist es zu spät: vergeblich wird ihr Seufzen zum Herrn emporsteigen, denn sie werden mit ihren Gütern aus dem Turm ausgeschlossen werden (Vis. III, 9, 3—6). Wenn die Apostellehre, ähnlich den Ratschlägen der Stoiker [1],

1) Seneca (de benef. IV, 9): „Ich würde (zu meinen Wohlthaten) nur einen unbescholtenen, einfachen, dankbar sich der Wohlthat erinnernden Armen auswählen." Denn (IV, 29): „zum Wohlthun gehört, daß ich jemanden für würdig achte, ihm daher gerne gebe und aus meiner Wohlthat Freude ernte."

ängstliche Vorsicht beim Geben empfiehlt, so befolgt das Hermasbuch die schon von Barnabas empfohlene edle Weitherzigkeit, welche von den Früchten unserer Mühen, die Gott uns geschenkt, allen Bedürftigen einfältig mitteilt (ἁπλῶς), ohne lange zu überlegen, wem man geben soll und wem nicht. „Gieb allen, denn Gott will von seinen Gaben allen gegeben wissen!“ (Mand. II, 4). Nicht der Geber ist verantwortlich, sondern der Empfänger hat Gott Rechenschaft abzulegen, warum und wozu er empfangen hat. Denn „wer sich in der Not hat etwas geben lassen, wird nicht gerichtet werden, wer dagegen in Heuchelei Gaben nimmt, wird es büßen müssen, der Wohlthäter aber wird ohne Schuld sein“ (II, 5). Nachdem der Hirte (Sim. I, 8—10, s. oben S. 30 f.) empfohlen hatte, statt Äcker und Häuser „bedrängte Seelen“ zu kaufen und diese als den den Knechten Gottes allein geziemenden Aufwand zu betrachten, giebt er (in Sim. V, 3) eine praktische Anweisung, wie man nämlich den Armen, Witwen und Waisen dadurch Almosen geben kann, daß man den am Fastentag ersparten mutmaßlichen Aufwand ihnen zugute kommen läßt. Und gar ernst lautet die Mahnung, mit welcher der Hirte seine Gebote und Gleichnisse schließt (Sim. X, 4): „Ich sage aber, jedem Menschen muß aus seinen Bedrängnissen geholfen werden, denn wer Mangel leidet und im täglichen Leben Widerwärtigkeiten erfährt, der ist in großer Pein und Not. Wer nun eine solche Seele aus der Not errettet, der wird sich große Freude erwerben.“ Die Unglücklichen hätten sich schon aus Lebensüberdruß den Tod angethan. „Wer darum das Unglück eines solchen Menschen kennt, ihm aber nicht hilft, der begeht eine große Sünde und wird schuldig an seinem Blute“ (Sim. X, 4, 3).

Ignatius weiß (ad Smyrn. 6) an den ἑτεροδοξοῦντες, den gnostischen Doketen u. a. auch das auszusetzen, daß „sie sich nichts um die Liebe, nichts um Witwen, nichts um Waisen, nichts um Bedrängte, nichts um Gefangene oder Entlassene, nichts um Hungrige oder Durstige kümmern“ [1]). Polykarp (ad Phil. 4)

---

1) Pfleiderer (Urchristentum S. 792 u. 794) findet auch im ersten Johannesbrief (den er in diese Zeit der Blüte des Gnosticismus versetzt), eine Opposition gegen die Gnostiker, insofern der Verfasser von Leuten spreche, die von

stellt wie Eph. 5, 5 die Geldgier auf dieselbe Stufe mit dem Götzendienst, und droht, daß die Geizigen und Habsüchtigen mit den Heiden verdammt werden; darum (Kap. 10) sollen die Christen, wo sie nur auch Gelegenheit haben, Wohlthaten zu erweisen, solche thun und sie nicht hartherzig abweisen.

Der Freund des Diognet zählt gleich zu Anfang (Kap. 1) unter den Eigentümlichkeiten der neuen Religion die φιλοστοργία auf, welche die Christen zueinander haben. Ja nicht bloß das: „Ihren Tisch machen sie allen gemein. Sie lieben alle, obwohl sie von allen verfolgt werden.“ Die große Veränderung, welche die Christen von ihrer heidnischen Vergangenheit unterscheidet, beschreibt der Märtyrer Justin (Kap. 14) mit den Worten: „Die wir einst die Mittel zu Reichtümern und das Eigentum über alles liebten, machen wir jetzt das, was wir besitzen, zum Gemeingut und teilen es mit jedem Bedürftigen. Die wir einander haßten und hinmordeten, und mit denen, die nicht zu unserem Stamme gehörten, der Sitte gemäß nicht einmal einen gemeinsamen Herd haben mochten, leben jetzt, nachdem Christus erschienen ist, mit ihnen zusammen und speisen mit ihnen und beten für die Feinde und suchen sie zu gewinnen.“ Unter den Lehren Jesu nennt er (Kap. 15) die von der Nächstenliebe, welche auch den Feinden zuzuwenden sei (auch Dial. c. Tryph. 60). Auch habe der Herr sie gelehrt, das Ihrige mit den Armen zu teilen und nichts um Ruhmes willen zu thun, oder auch, weil man hofft, es wieder zu bekommen. Den Juden gegenüber rühmt Justin von den Christen, daß niemand ihnen bezüglich des Geizes oder der Ehrsucht oder der

sich eine Gemeinschaft mit Gott behaupten und dabei doch eine große Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die praktischen Gemeindebedürfnisse an den Tag legen. Das seien dieselben Gnostiker, die im Hermasbuch und in den Ignatianischen Briefen angegriffen werden. Für Pfleiderer spricht zwar weniger der Nachdruck, den der erste Johannesbrief auf die Liebe und Mitteilsamkeit gegen den Nächsten legt (3, 11—18; 4, 20 bis 5, 2), als der Zusammenhang, in welchen diese Ermahnungen mit den Warnungen vor den Antichristen und Lügenpropheten gebracht werden. Aber müssen diese Gnostiker des ersten Johannesbriefes die Valentinianer, Basilidianer oder gar Marcioniten sein? Es hat doch schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts Häretiker gegeben.

Wollust etwas vorwerfen könne. Von den Vorstehern der Juden aber sage ein Schriftwort: „Eure Fürsten machen Gemeinschaft mit den Dieben, sie lieben Geschenke und streben nach Belohnung.“ Und wenn man je solche auch unter Christen antreffe, so habe man dennoch kein Recht, ihretwegen die h. Schriften oder Christus zu lästern. Der Herr habe in zwei Geboten alle Gerechtigkeit und Frömmigkeit zusammengefaßt, nämlich in dem der Liebe zu Gott und in dem der Liebe zum Nächsten. „Der Nächste des Menschen ist aber niemand anders als das den gleichen Gebrechen und Bedürfnissen unterworfene Wesen — der Mensch“ (Dial. c. Tryph. 51 u. 59).

Auch die Heiden erkannten die großartige Opferwilligkeit der Christen rückhaltlos an: Lucian sagt geradezu (de morte Peregr. 13): „Eine Art unerreichbarer Schnelligkeit legen sie an den Tag, sobald etwas Derartiges geschieht, nämlich wenn es gilt, einen ihrer Brüder zu unterstützen, in Gemeindesachen schauen sie, um es kurz zu sagen, über alle Kosten hinweg“ [1]). Kann man sich ein glänzenderes Zeugnis für diese Tugend der Christen wünschen als dieses, das zugleich aus dem Munde eines heftigen Gegners der neuen Religion kommt?

Aus allen diesen Zeugnissen — und wir könnten ihrer noch mehrere nennen — geht zur Evidenz hervor, daß die Liebesthätigkeit der ersten Christen einzigartig bezüglich ihres Umfangs als auch ihrer Grundsätze war.

Von welchen Motiven wurde die Liebesthätigkeit der nachapostolischen Kirche bestimmt? Die Beantwortung dieser Frage gewährt uns erst den rechten Einblick in die urchristliche Liebesthätigkeit: in ihr innerstes Wesen und ihre äußerliche Bethätigung. Allerdings fragt es sich, ob man damals sich über diese Motive klar war, ob man lange reflektierte, warum der Christ wohlthun soll oder ob die ganze Wohlthätigkeit eine unmittelbare und unbewußte Lebensäußerung des Urchristentums war. Nun wird freilich verhältnismäßig wenig über diese fraglichen Motive

1) So liest mit Fritsche auch Keim: „*δημοσίᾳ γὰρ ἐμβραχὺ ἀφειδοῦσι πάντων*.“

bei den apostolischen Vätern gehandelt, auch der Warnungen vor Geiz und Habsucht (selbst in der ältesten Homilie) sind verhältnismäßig sehr wenige. Und doch lassen sich die Motive wohl erkennen, auf welchen die altchristliche Wohlthätigkeit basierte und gerade in der nachapostolischen Kirche deutlicher als in den Schriften des Neuen Testaments [1]).

Allererst läßt sich erkennen, daß die Motive religiöser Art waren. Weder die kalte Reflexion der Stoiker, daß wir Menschen alle miteinander verwandt und darum auch schuldig sind, einander zu helfen, noch das warme Mitgefühl des Alten Testaments, namentlich des Deuteronomiums und der Propheten, gegen die Unglücklichen und Elenden hat der christlichen Humanität jene eigene Art und lebendige Kräftigkeit verliehen, welche sich in keiner andern Religionsgenossenschaft gefunden hat, sondern es war der Umstand, daß hier zum erstenmal die Wohlthätigkeit in das feste Gefüge der Religion selbst organisch, innig und unauflöslich eingefügt wurde. Das war aber das große Werk des göttlichen Stifters und auch die Epigonen der Apostel hatten nicht vergessen, daß die christliche Wohlthätigkeit eine religiöse Pflicht ist, von der sich niemand dispensieren kann, der einmal der neuen Religion sich angeschlossen hat.

Was bei Heiden und Juden (auch Essenern) an Äußerungen der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit vorkam, waren doch im Grunde lauter schwache Anfänge, die zumeist in Sand verliefen. Die Ursache davon hat man in dem Mangel eines religiösen Verpflichtungs- und Beweggrundes zu suchen. Dieser Umstand allein sicherte der christlichen Liebesthätigkeit ihre Energie und ganze Zukunft. Denn die Liebe zum Nächsten war ein Stück des Reiches Gottes, das Grundgesetz dieser von Christus gegründeten vollkommenen Liebesgemeinschaft mit Gott und dem Nächsten. Ja die Nächstenliebe hing so enge zusammen mit der religiösen Pflicht der Gottesliebe, daß diese ohne jene gar nicht denkbar war. Während

---

1) Darum gilt mit Beschränkung Uhlhorns Urteil (a. a. O. S. 115): „Man reflektiert noch nicht darüber, weshalb man giebt und wohlthut. Es versteht sich ganz von selbst.“

der Jude glaubte, die Gerechtigkeit zu erlangen, wenn er die rituellen Satzungen pünktlich erfülle, also hierin seine Liebe zu Gott zu bethätigen, zeigte Christus, daß die christliche Vollkommenheit nur in der Nachahmung des Gottes der Liebe zu erlangen sei.

Dieser Zusammenhang aber ging dem Bewußtsein der nachapostolischen Kirche verloren. Sie faßte das „Reich Gottes" nicht mehr wie Jesus auch als eine diesseitige, sondern nur als eine jenseitige Veranstaltung, weshalb auch statt der „*βασιλεία τοῦ θεοῦ*" mehr die Ausdrücke „*ἀθανασία*", „*ἀφθαρσία*" und „*ζωὴ αἰώνιος*" zur Anwendung kommen. Die Nächstenliebe und Barmherzigkeit waren denn auch nur Mittel zur Erlangung des „ewigen Lebens" und nicht notwendige Lebensäußerungen des hienieden schon bestehenden Gottesreiches. Zwar war man sich wohl bewußt, daß die Christen miteinander eine Bruderschaft, eine *ἀδελφότης* bilden, wenn auch dieses Wort gerade nicht allzu oft vorkommt. So z. B. wird die Schrift „Judicium Petri" aufgesetzt „zur Erinnerung der Bruderschaft", und den Presbytern wird hier vorgeschrieben, daß sie „freigebig sein sollen gegen die Bruderschaft". Clemens belobt (2, 4) die Korinther, daß „sie Tag und Nacht ernstlich bemüht gewesen seien für die ganze Bruderschaft, auf daß mit Furcht und gutem Gewissen die Zahl der Auserwählten gerettet würde". Nach des Hirten Anweisung (Mand. VIII, 10) hat der Knecht Gottes „die Bruderschaft zu bewahren". Polykarp ermahnt (10, 1) die Philipper: „habt die Bruderschaft lieb!" Endlich kommt dieses Wort in zwei uns von Eusebius überlieferten Dokumenten: in dem Berichte über den heldenmütigen Bischof Pothinus in Lyon, wo es heißt, daß an diesem Manne die Erbarmung Christi offenbar geworden sei, „wie sie selten in der Bruderschaft" sei (h. e. V, 1) und in einem Schreiben des Bischofs Serapion, wo von der neuen Weissagung gesagt wird, daß sie von der gesamten Bruderschaft in der Welt verabscheut werde (h. e. V, 19). Aus mehreren dieser Stellen ersieht man, daß die Christen mit dieser Vorstellung nicht nur den Begriff der Zusammengehörigkeit sondern auch den der Liebe und der Liebesthätigkeit verbanden [1].

---

1) Manchot, dem wir die Zusammenstellung dieser Stellen verdanken

Digitized by Google

Und wenn auch der Name ἀδελφότης unserem Zeitalter nicht so geläufig war, so ist doch nicht zu zweifeln, daß die Christen sich als ein Volk von Brüdern ansehen. Das wollten und sollten sie nach außen in den Augen der Heiden zeigen. Darum durfte man niemand in der Gemeinde darben lassen, aber auch keinen zureisenden Bruder vernachlässigen. Neben der πίστις, als dem Haupterfordernis, welches an den Christen gestellt wird, steht die ἀγάπη [1]). Es wird von ihm erwartet, daß er einen kräftigen Gemeinsinn habe und denselben auf jede Weise bethätige. „Ein jeder soll suchen das, was allen nützlich ist (κοινωφελὲς πᾶσιν) und nicht das Seinige" (I Clem. 48, 6) [2]). Besonders spricht sich (Kap. 4) die Διδαχή hierüber aus, wenn sie den Gläubigen ermahnt: „Wende dich nicht ab von dem Dürftigen, sondern habe alles gemeinsam mit deinem Bruder." Der Stoiker gab dem Armen und Unglücklichen, weil er ein „Mensch" ist, er ehrte in ihm die „Menschheit" und freute sich darüber, daß er einem unglücklichen Wesen geholfen hatte. Der Christ aber liebte und bemitleidete in dem Armen und Unglücklichen seinen Bruder. Er mußte sich der Konsequenz bewußt sein: „Wenn ihr Teilhaber in dem Unsterblichen seid, wievielmehr in den sterblichen Dingen!" (Διδ. 4, vgl. 2 Kor. 9, 13. 14.)

Die Christen sahen sich als eine Gemeinschaft von Brüdern an. In diesem Glauben lag eine unzerstörbare Keimkraft für Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, und schon dieser Glaube und Beweggrund hätte genügt, die werkthätige Liebe zur größten Entfaltung zu bringen. Der Apostel Paulus hatte mit diesem Glauben erstmals Ernst gemacht, indem er die Bruderliebe nicht nur gegen seine Heidenchristen sondern auch gegen die Judenchristen in praktische Anwendung brachte. Letztere konnten sich nicht ent-

---

(Die Heiligen 1888, S. 14) beschränkt irrtümlicherweise diesen Begriff nur auf den Klerus. Daß im Clemensbrief die ἀδελφότης nicht allein die Presbyter sind, geht nicht nur aus dem Zusammenhang hervor, in welchem dieses Wort steht, sondern noch mehr aus dem Umstand, daß, wo Clemens auf die Presbyter zu reden kommt, er von den Gemeindegenossen nicht die „Liebe", sondern die „Botmäßigkeit" fordert.

1) Siehe I Clem. 47—50. Polyc. ep. 3. Διδ. 1 ff. Ignat. ad Eph. 14.

2) Siehe auch Διδ. 16; Barn. 4 und mannigfach bei Ignatius.

schließen, in den getauften Heiden ihre Brüder zu lieben. Aber Paulus wollte durch seine große Kollekte jenes auf dem Apostelkonzil in Jerusalem geschlossene Band der *κοινωνία* befestigen (Gal. 2, 9. 10): sie sollte ein beredtes Zeugnis sein für das Ideal des Apostels, der Einen großen *ἐκκλησία*, der Gesamtkirche; sie sollte die große Kluft zwischen der Heidenkirche und dem Judenchristentum überbrücken und alle Christen in Einem Bruderbund vereinigen helfen.

Der Vorgang des Apostels blieb nicht ohne Nachfolge. Ja, es scheint, als ob nach dem Zurücktreten der judenchristlichen Teile das Bewußtsein der brüderlichen Zusammengehörigkeit noch stärker und intensiver wurde. Wenn man auch keine Rechtsformen hatte, welche die Heidenkirche in ihren verschiedenen Teilen, Provinzen und Gemeinden äußerlich wahrnehmbar zusammenhielten, so hatte doch die nachapostolische Kirche, vielleicht mehr als jede andere Generation der Kirche ein lebendiges Gefühl von der alle Gemeinden und alle Gläubigen umfassenden, in dem gemeinsamen Herrn und den von ihm erschlossenen Gütern begründeten Bruderschaft. Man lese das uns von Eusebius (h. e. IV, 31) überlieferte Bruchstück eines Briefes des Bischofs Dionysius von Korinth an die Römer — ein herrliches Zeugnis für den ausgedehnten und opferwilligen Gemeinsinn der alten Christengemeinden, insbesondere der von Rom, wo jeder Bruder herzlich willkommen und mit leiblichen und geistigen Gaben reichlich bedacht wurde. Selbst den Augen der Heiden entging dieses brüderliche Verhalten aller Christen zueinander nicht. So erwähnt Lucian (de morte Peregr. 13) die große Opferwilligkeit der Christen zueinander. Das kommt, meint er, einmal daher, daß sie sich für ganz und gar unsterblich halten. Sodann aber hat ihr erster Gesetzgeber (nämlich Jesus) sie überredet, als ob sie alle Brüder voneinander wären, sobald sie einmal übergetreten seien und die hellenischen Götter verleugnet haben, statt derselben aber jenen aufgepfählten Sophisten anbeten und nach seinen Gesetzen leben.

Neben dem Bewußtsein der brüderlichen Zusammengehörigkeit haben noch andere Motive die Liebesthätigkeit der nachapostolischen Generation bestimmt und auch modifiziert. Dieselben hängen aber

nach ihrem inneren Wesen aufs engste zusammen mit den Vorstellungen über die „guten Werke“, zu denen die Wohlthätigkeit oder die Almosen ihrer Natur nach gehören. Hierbei hat man sich des Verhältnisses zwischen den „guten Werken“ und dem „Glauben“ klar zu werden. Je nachdem man dieses Verhältnis bestimmte, so bekamen auch die Almosen ihren eigentümlichen Charakter. Nun war dieses Verhältnis in der nachapostolischen Zeit nicht mehr dasselbe, wie es einst von Christus und Paulus bestimmt worden war.

Zwar bekennt Clemens von Rom (Kap. 32) mit Paulus: „Wir werden gerechtfertigt nicht durch uns selbst, noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder die Werke (vgl. Polyc. ad Phil. c. 1), welche wir in Heiligkeit des Herzens gethan, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott alle von Anfang an gerechtfertigt hat.“ Paulinischer konnte niemand schreiben, und doch hat der „Glaube“ des Clemens nicht den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes zum Gegenstand, sondern er ist ein „Thun“ statt ein „Empfangen“, nämlich der Gehorsam gegen den Gesetzeswillen Gottes, wie er in der Natur, im Alten Testament, in der Verkündigung Christi und der Apostel geoffenbart ist. So wurde Abraham für treu und gläubig erfunden, weil er den Worten Gottes gehorchte (Kap. 9). Glauben und Werke sind keine Gegensätze. „Werden wir träge sein in guten Werken und die Liebe aufgeben? Keineswegs möge der Herr dieses bei uns geschehen lassen; vielmehr wollen wir uns beeilen, mit Mut und Ausdauer jedes gute Werk zu vollbringen!“ [1]) In der paulinischen Reihe befindet sich auch der Brief des Barnabas. Der durch Christum begründete „Neue Bund“ wird in unser Herz versiegelt mittelst der Hoffnung des Glaubens an ihn“ (Kap. 4).

1) Ritschl (a. a. O., S. 276) beurteilt den Glaubensbegriff des Clemens dahin, daß dieser nicht imstande sei, den Glaubensgehorsam und den Gehorsam in den einzelnen Werken voneinander zu unterscheiden. Siehe auch Behm, Das christliche Gesetztum der apostolischen Väter (in der Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886), welcher auch zu dem Resultat kommt, daß selbst bei Clemens trotz Kap. 32 die paulinische Rechtfertigungslehre sich nicht finden lasse.

Der Glaube ist demnach die innere feste Gewißheit von den durch Christum geschaffenen Neuen Bund. Die beiden andern wesentlichen Stücke des christlichen Lebens sind die „Hoffnung“, als „des Lebens Anfang und des Glaubens Ende“ (Kap. 1) und die Liebe, welche „dem neuen Gesetze Christi ohne Zwangsjoch“ gehorsam ist. Darum ist die Rechtfertigung nicht ein durch den Glauben veranlaßtes Urteil Gottes, sondern die Anerkennung der thatsächlich vorhandenen Lebensgerechtigkeit, eine Anerkennung, die erst bei der Vollendung der Dinge definitiv wird. Paulinisch ist letzteres, insofern ähnliches auch in Röm. 2 steht, paulinisch ist auch die Auffassung des Christentums als eines „neuen Gesetzes“, insofern auch Paulus von einem „Gesetz des Geistes und Lebens in Christo“ redet. Und doch konnte bei einer solchen Auffassung des „Glaubens“ und „der guten Werke“ mit der Zeit eine dem Judaismus verwandte Gesetzlichkeit aus jenen Ansätzen erwachsen.

Noch weiter gehen andere apostolische Väter. Nach dem zweiten Clemensbriefe hat der Christ das in der Taufe empfangene Siegel seiner Berufung durch einen sittlichen Wandel zu bewahren. Sein Leben steht unter dem Eindruck des Gerichtstags. Da werden die geheimen und die offenbaren Werke ans Tageslicht kommen (Kap. 16). Selig darum, wer im Vollbesitz von allen guten Werken, insonderheit von Gebet, Fasten und Almosen erfunden wird.“ Der Herr kommt und wird uns erlösen, einen jeglichen nach seinen Werken (Kap. 17). „Üben wir nun Gerechtigkeit, daß wir am Ende gerettet werden“ (Kap. 19). Denselben Standpunkt verrät auch das Hermasbuch. Dieses kennt zwei Bedingungen, unter denen das Heil verwirklicht wird: die Buße und den Gehorsam gegen Gottes Gebote. Selbst die Taufe tritt unter dem Gesichtspunkt der „ersten Buße“, d. h. es werden dem Getauften die zuvorbegangenen Sünden vergeben. Auch die *Διδαχή* hat nicht mehr den rechten Glaubensbegriff. Zwar gilt ihr das ganze Leben des Christen als der *χρόνος τῆς πίστεως* (Kap. 16), aber die *πίστις* ist doch gleichbedeutend mit der *γνῶσις* (Kap. 10), und im übrigen heißt der Lebensgrundsatz des Christen: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so wirst du vollkommen sein, kannst du es aber nicht, so thue, was du kannst“ (Kap. 6).

Nur der Brief an **Diognet** reflektiert bei den guten Werken auf die Liebe Gottes. „Wie sehr wirst du den lieben, der dich zuvor geliebt hat? Liebst du ihn aber, so wirst du auch seine Güte nachahmen.“ Nicht darin bestehe des Menschen Glückseligkeit, daß er über seinen Mitmenschen herrsche, daß man reich sei und die Niedrigen vergewaltige. Vielmehr „wer des Nächsten Last auf sich nimmt, wer das, was er durch Gottes Güte besitzt, den Dürftigen giebt — der ist ein Nachahmer Gottes“ (Kap. 10). Gewiß eine wahrhaft evangelische Gedankenreihe, welche diesem vielumstrittenen Sonderling alle Ehre macht! Auch **Justin** führt paulinische Redensarten im Munde, so wenn er die Gerechtigkeit Abrahams auf seinen Glauben zurückführt (Dial. 92), aber schon hier ist der Gegensatz zum Glauben nicht die Gesetzesgerechtigkeit, sondern etwas Spezifisches, nämlich die Beschneidung. Darum „auch wir, am Fleisch Unbeschnittene hoffen wegen unseres Glaubens an Gott durch Jesum Christum und der uns wertvollen Herzensbeschneidung vor Gott gerecht und wohlgefällig zu erscheinen“ [1]).

So ist schon in der nachapostolischen Kirche eine Trübung der rein evangelischen bezw. paulinischen Anschauung von dem Verhältnis des Glaubens zu den Werken eingetreten. Der Gluube war nicht mehr jenes herzliche Vertrauen zu der Gnade Gottes in Christo, worin der Gläubige in dem Fortschritt seines Glaubenslebens mit dem Heilsobjekt sich zu einer innigen Liebes- und Lebensgemeinschaft zusammenschließt. Der „Glaube“ wird seines religiös-mystischen Inhalts entleert; er wird mehr und mehr ein Bekennen der rechtgläubigen Lehre, wenn's hoch kommt, eine auf Gott gerichtete Gesinnung. Damit verliert der Glaube seine Lebendigkeit und Fruchtbarkeit, eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* ist für eine solche Zeit eine unvollziehbare Vorstellung. Die Werke, weil sie den organischen Zusammenhang mit dem Glauben verlieren, werden isoliert zu selbständigen Äußerungen des christlichen Lebens. Sie treten auch mehr in den Vordergrund, ihre Wertschäzung steigt bis zu dem Grade, auf welchem die Erlangung des ewigen Lebens

1) Ganz paulinisch ist auch Dial. 52: *Οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἁπάντων διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι.*

Digitized by Google

an sie geknüpft wird. Die guten Werke selbst werden in einzelnen Leistungen aufgelöst: es handelt sich nicht mehr um ein ganzes organisches Lebenswerk, um den religiös-sittlichen Charakter, sondern man ist darauf bedacht, die größtmögliche Zahl von Leistungen aufweisen zu können.

Wir wollen keineswegs behaupten, daß alle diese Folgen einer Verschiebung der ursprünglich-evangelischen Position von Glauben und Werke überall bei den apostolischen Vätern in voller Klarheit zutage treten. Auch darf man diese Verschiebung nicht etwa auf das Eindringen judenchristlicher Elemente zurückführen. Heidenchristentum und Judenchristentum sind in der nachapostolischen Zeit keine dogmatischen, ja nicht einmal geschichtlichen Gegensätze mehr. Das, was das Interesse des Apostels Paulus so sehr in Anspruch nahm, nämlich ob man durch Beobachtung des jüdischen Gesetzeswesens oder allein durch das gläubige Empfangen der in Christo erschienenen Gottesgnade die Gerechtigkeit erlangt — diese für Paulus unumgängliche Lebensfrage hatte für die nachmalige Heidenkirche ihr Interesse und damit auch ihr Verständnis gänzlich verloren. Denn die Heidenkirche war eine unleugbare Thatsache geworden: sie galt nur als das wahre Gottesvolk, als die Erbin der alttestamentlichen Gottesverheißungen. Wozu denn noch fragen, wie man in den Stand der Gnade versetzt werde? Es galt jetzt zu wissen, wie man in diesem Stand verbleibe und zu seiner Zeit der zukünftigen Herrlichkeit teilhaftig werde. Darauf gab die Heidenkirche, Clemens (Kap. 35) voran, die sehr einfache Antwort: „Wenn unser Sinn treu auf Gott hin gerichtet ist, wenn wir dem nachstreben, was ihm wohlgefällig und angenehm ist, wenn wir das, was seinem tadellosen Willen entspricht, vollbringen und folgen dem Weg der Wahrheit, von uns werfend alle Ungerechtigkeit und alle Unsittlichkeit“, dann werden wir in jene Herrlichkeit eingehen [1]. Doch ist ein Fortschritt in unserem Zeitalter unverkennbar. Schon die Διδαχή, aber noch mehr der zweite Clemensbrief und das

---

1) Oder auch Kap. 58: „Wer in Demut unverdrossen die von Gott gegebenen Rechtssatzungen und Gebote gethan, der wird beigeordnet und auserwählt sein zur Zahl der durch Jesum Christum Geretteten.“

Hermasbuch repräsentieren denselben. Das Christentum wird hier zur objektiven kirchlichen Satzung, zu einem „neuen Gesetz“. Diese Gesetzlichkeit ist zwar jüdischen Charakters, aber nicht jüdischen Ursprungs. Sie pflegt überall da sich einzustellen, wo man das Heil nicht unmittelbar auf göttliche Ursache zurückführt, sondern auch eine menschliche Mitwirkung gelten läßt. So sehen wir, wie die Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auf dem besten Wege zum nachmaligen Katholicismus begriffen war.

Bei diesem Stand der Dinge ist es ganz natürlich, daß die nachapostolische Kirche, wo sie auf gute Werke zu reden kam, auch des Lohnes, der dafür dem Christen werden soll, gedachte. Die Liebesthätigkeit jener Zeit ist also vielfach bestimmt von der Lohnidee.

Es ist schon bezeichnend für unsern Gegenstand, daß Clemens das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem Bilde des Arbeiters und des Arbeitgebers beschreibt (vgl. Matth. 20, 1—15). Der gute Arbeiter empfange mit Freimut das Brot seiner Arbeit, der faule und nachlässige aber wage nicht einmal zu seinem Arbeitgeber [1]) aufzuschauen. „Wir müssen bereit sein, Gutes zu thun, denn von Gott kommt alles. Hat er uns doch zuvor gesagt (Jes. 40, 10; 62, 11): ‚Sein Lohn ist vor seinem Angesicht, einem jeglichen zu geben nach seinem Werke‘“ (Kap. 34). Die *Διδαχή* scheint ihren Lesern das Almosengeben erleichtern zu wollen, wenn sie bedeutungsvoll ermahnt: „Du sollst dich nicht bedenken zu geben, noch sollst du beim Geben murren, denn du wirst erfahren, wer der gute Vergelter des Lohnes ist“ (Kap. 4) [2]). Auf diesen Vergelter, der „einem jeden für seine Werke den gebührendrn Lohn geben wird“, verweist auch der zweite Clemensbrief (Kap. 11). Die Christen sollen sich nicht daran aufhalten, daß die Ungerechten

---

1) Nach dem Zusammenhang der einzig zulässige Sinn für das unverständliche „*τῷ ἐργοπαρέκτῃ αὐτοῦ ἀντοφθαλμεῖ*“.

2) Siehe auch die apostol. Konstitutionen (VII, 12): „Du sollst kein Bedenken tragen, den Dürftigen mitzuteilen und sollst nicht murren, wenn du Almosen spendest, du weißt ja, wer derjenige ist, der den Lohn giebt. Er sagt nämlich: „‚Wer sich des Armen erbarmet, der leiht dem Herrn auf Zinsen, nach seiner Gabe wird er ihm wiedervergelten.‘“

im Reichtum schwelgen, die Diener Gottes aber in der Not sind. Keiner der Gerechten habe alsbald die Frucht seiner Werke erhalten, sondern mußte auf sie warten. Würde Gott den Lohn dem Gerechten sofort geben, so wäre das gottselige Leben ein Handelsgeschäft und kein Gottesdienst (Kap. 20). Wer aber Gutes gethan, diese Prüfungen geduldig ausgehalten, auch die Lüste des Fleisches gehaßt hat, der darf froh dem Gerichtstag entgegensehen und sprechen: „Hoffnung hat, wer Gott dient aus ganzem Herzen!“ (Kap. 17).

Das Hermasbuch sagt uns außerdem noch, wodurch die Belohnung der Wohlthaten vermittelt wird. Diesem Zweck dient das ganze zweite Gleichnis von der Ulme und dem Weinstock. Der Weinstock bringt Frucht, die Ulme aber ist unfruchtbares Holz. Wenn aber der Weinstock sich nicht an der Ulme emporrichtet, sondern am Boden liegt, so giebt er keinen reichen Ertrag, und auch die wenigen Früchte, die er trägt, würden faulen. So aber trägt die Rebe Früchte, für sich und man kann sagen, daß auch die Ulme Früchte bringe, nicht weniger als der Weinstock. Mit der Ulme ist der Reiche zu vergleichen: Trotz seiner vielen Güter leidet er Not, ist arm, nämlich in seinen Beziehungen zu Gott. Denn um seines Reichtums willen hat er wenig Zeit zum Gebet, und dieses selbst ist unbedeutend, schwach und ohne Wirkung. Das aber wird anders, wenn der Reiche sich des Armen annimmt, in dem Glauben, daß solches seinen Lohn (*τὸν μισθόν*) bei Gott finden werde. Denn der Arme, dessen Gebet wirkungsvoll vor Gott ist, tritt für seinen Wohlthäter ein bei Gott, indem er ihm für die empfangenen Wohlthaten Dank sagt. Der Reiche aber giebt sich doppelt Mühe, damit dem Armen nichts an seinem Lebensunterhalte abgeht. Endlich, wie die Ulme mit ihrer überschüssigen Feuchtigkeit den Weinstock tränkt und so diesem einen doppelten Ertrag ermöglicht, so „vermehren die Armen, die für die Reichen Fürbitte thun, deren Reichtum (*πληροφοροῦσιν τὸν πλοῦτον αὐτῶν*), die Reichen aber, indem sie den Armen des Leibes Notdurft darreichen, machen voll die Seelen dieser (*πληροφοροῦσιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν*)“, nämlich mit Zufriedenheit und Freude. „Die aber solches thun, werden vom Herrn nicht verlassen werden, sondern

eingeschrieben in die Bücher der Lebendigen. Selig sind, die haben und einsehen, daß sie es vom Herrn haben; der solches einsieht, ist imstande, Gutes zu wirken." Somit besteht eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen dem Gebet der Armen und der Wohlthätigkeit des Reichen. Der letztere hat einen doppelten Lohn zu erwarten: Gottes Wohlgefallen, so daß er in die Bücher der Lebendigen eingeschrieben wird, dann aber auch einen zeitlichen Segen, die Vermehrung seiner irdischen Güter [1]). Letzteres kommt beim Hirten auch dadurch zum Ausdruck, daß er die, „welche alle Zeit Mitleid haben mit jedem Menschen und neidlos und ohne Zögern jedem Menschen von den Früchten ihrer Mühen mitteilen", auf den (apokalyptischen) Berg, der mit frischen Pflanzen in üppiger Fülle prangt, versetzt, weil Gott sie „in den Mühen ihrer Hände bereichert und sie in all ihrem Thun segnet" (Vis. IX, 24). Übrigens geht aus der eigentümlichen Ausführung des Hirten über das Gebet des Reichen und der Armen (worauf wir schon oben S. 33 hinwiesen) wiederum deutlich hervor, daß die Armut als solche für gottseliger erachtet wurde als der Reichtum: der Reiche konnte erst durch die Vermittelung des Armen Gottes Wohlgefallen erlangen, sein Gebet ist an und für sich unkräftig; der Arme steht der Gottheit näher.

Wir sehen, wie man in der nachapostolischen Kirche allgemein für Wohlthaten bei Gott Lohn erwartete, wir sahen beim Hirten insbesondere, wie man in gewissen Kreisen jener Zeit die göttliche Belohnung durch die danksagende Fürbitte der Armen vermittelst dachte. Sollte es uns nun wundern, wenn man in diesen Kreisen bereits anfing, zwischen verdienstlichen und überverdienstlichen Leistungen zu unterscheiden. Wo man von Lohn und Verdienst in dem Verhältnis des Menschen zu Gott redet, ist diese Konsequenz mit der Zeit ganz natürlich, ja unausbleiblich. Wir finden sie klar vollzogen in dem in so mancher Hinsicht inhaltsvollen Gleichnis des Hirten über das Fasten (Sim. V).

Nachdem der Hirte dem Hermas erklärt hatte, daß er das wahre, gottgefällige Fasten noch nicht kenne, erzählt er ihm (Kap. 2) ein Gleichnis von einem Weinbergbesitzer, der unter seinen

1) Vgl. auch Luk. 16, 9. 2 Kor. 9, 12.

vielen Sklaven einen treuen und beliebten auswählte und ihm den Auftrag erteilte, den Weinberg mit Pfählen zu umzäunen, mit dem Anfügen, daß er die Freiheit haben soll, wenn er den Auftrag genau ausführe. Der Herr ging in die Fremde, der Sklave an seinen Auftrag; aber dieser that nicht nur, was ihm befohlen war, sondern als er sah, wie der Weinberg von Unkraut überwuchert war, grub er ihn um und nahm alles Unkraut heraus. Der heimgekommene Herr erhob zur Belohnung dieses außerordentlichen Eifers den treuen Sklaven zum Miterben seines Sohnes. Nach einigen Tagen gab der Herr ein Gastmahl und schickte auch seinem Sklaven zahlreiche Gerichte davon. Als jener Sklave seinen Teil empfing, nahm er davon soviel er brauchte, das Übrige aber verteilte er unter seine Mitsklaven. Der Herr hörte von dieser edlen That, und Sohn und Freunde billigten noch mehr, daß der Sklave Miterbe des Sohnes werde.

Von dem mystisch-christologischen Sinn dieses Gleichnisses wollen wir hier ganz absehen. Es interessiert uns die erste (moralische) Auslegung, die der Hirte davon giebt. Dieselbe liegt in den Worten (3, 2. 3): „Halte die Gebote des Herrn, und du wirst Gott wohlgefallen und eingetragen werden unter die Zahl derer, die seine Gebote halten. Wenn du aber noch irgendetwas Gutes thust, über Gottes Gebot hinaus (*ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ*), so wirst du dir um so überschwenglicheren Ruhm erwerben (*σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν*) und bei Gott zu größerem Ansehen gelangen, als es so geschehen wäre. Wenn du also mit der Beobachtung der Gebote Gottes noch die frommen Übungen (*τὰς λειτουργίας ταύτας*) verbindest, so wirst du Freude haben, wenn anders du sie nach meiner Anweisung anstellst.“ Der Hirte unterscheidet also eine doppelte Stufe der Sittlichkeit, eine niedere, auf welcher man zu denen gezählt wird, die solche Gebote Gottes thun, welche zur Erlangung des ewigen Lebens unerläßlich sind, und eine höhere, auf welcher man wegen außergewöhnlichen Leistungen größeren Ruhm bei Gott erlangt. Für die einen gebraucht er den Namen „mandata Dei“, für die andere noch nicht den der consilia evangelica. Er nennt jene auch *τὰ γεγραμμένα* (3, 7)

und giebt damit die Quelle an, wo man die ἐντολαὶ τοῦ ϑεοῦ zu suchen hat, nämlich in den heiligen Schriften der Propheten und Apostel. Die einen muß man erfüllen, wenn man überhaupt selig werden, in die Zahl derer, die Gottes Gebote halten, aufgenommen werden will. Die andern kann man thun, wenn man eine größere Stufe der Glückseligkeit erlangen oder wenn man ἐνδοξότερος παρὰ τῷ ϑεῷ werden will. Diese Unterscheidung zwischen Geboten, die man erfüllen muß und solchen, die dem persönlichen Wollen und Können überlassen sind, läßt auch die Διδαχή in den Worten durchblicken: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so wirst du vollkommen sein, kannst du es aber nicht thun, so thue, was du kannst“ (Kap. 6). Zur Erlangung der Vollkommenheit gehören also Leistungen, die andere nicht vollbringen können, weshalb diese auch nicht vollkommen, sondern etwa nur gerettet werden können. Wir haben also hier im Keim die ganze katholisch-mittelalterliche Lehre von dem „überflüssigen Verdienst“ oder der „doppelten Sittlichkeit“ mit dem einzigen Unterschied, daß der Hirte noch nichts davon weiß, daß man mit seinen überverdienstlichen Leistungen nicht nur für sich ein höheres Maß von Seligkeit erwirbt, sondern auch einen thesaurus für andere schafft, damit diese ihren Mangel an Verdiensten noch rechtzeitig damit decken können [1]).

Der allgemeine Grundsatz von verdienstlichen und überverdienstlichen Leistungen wird vom Hirten speziell auf das Fasten und Almosengeben angewandt. Das Fasten sei schön und gut, wenn man dabei die unerläßlichen Gebote Gottes, wie sie in den heiligen Schriften stehen, erfülle, nämlich, daß man ablasse von jedem bösen Wort und jeder bösen Begierde und sein Herz von allen Eitelkeiten dieser Welt reinige. Dazu soll noch ein Weiteres kommen: „Genieße an dem Tage, wo du fastest, nichts als Brot und Wasser, berechne die Summe des Aufwands, den du an jenem

1) Dagegen Uhlhorn (a. a. O., S. 406, Bem. 3 zum 6. Kapitel): „Hier ist nur der Gegensatz gemeint zwischen dem, was regelmäßig und was nur unter besonderen Umständen, dann aber von allen gefordert wird.“ Die Unterscheidung von Geboten und Ratschlägen komme erst bei Cyprian und Origenes vor.

Tage für deinen Tisch machen wolltest und gieb sie einer Witwe oder Waise oder einem Dürftigen, und dies thue so demütig, daß der Empfänger aus deiner Demut auch seine Seele fülle und für dich zum Herrn beten möge [1]). Wenn du so fastest, so wird dein Opfer Gott angenehm sein und dieses Fasten eingetragen werden (nämlich in das Buch der Vergeltung). Achtest du hierauf, so wirst du selig sein und vom Herrn alles empfangen, um was du ihn bittest" (3, 7—9). Somit ist das Fasten mit gleichzeitigem Almosengeben ein opus supererogationis. Aber zu ehren ist an diesen Ausführungen des Hirten die evangelische Vorstellung, daß eine *λειτουργία*, wie das Fasten, an und für sich noch nicht verdienstlich und gottwohlgefällig ist, sondern erst dadurch wertvoll wird, daß man einer solchen frommen Übung einen ethischen Inhalt giebt, sie, in unserem Falle, mit der Barmherzigkeit verbindet und schmückt. Auch das ist nicht zu übersehen, daß nicht die äußerliche Zugabe von Almosen, also das opus operatum das Fasten verdienstlich macht, sondern nur das Almosen aus der rechten Gesinnung der *ταπεινοφροσύνη*. Es ist doch nicht die pharisäische Werkthätigkeit, auch nicht die des Mittelalters. Denn bei allen äußeren Leistungen durfte doch nicht die gute Gesinnung fehlen, wenn anders jene Gott gefallen sollen: die letztere gab denn doch den Ausschlag.

„Werkthätigkeit" können wir auch diese Form der Sittlichkeit insofern mit Recht nennen, weil die betreffenden pflichtmäßigen Leistungen in eine gesetzliche, äußere Form, in ein „Statut" gekleidet werden. Darin lag freilich eine große Gefahr für das christliche Leben. Denn mit der Zeit gewöhnte man sich die geforderte Gesinnung, welche die Leistung begleiten soll, außeracht zu lassen, auf das opus aber allen Nachdruck zu legen und damit sein Verdienst zu begründen. Nichtsdestoweniger ist diese Gesetzlichkeit der nachapostolischen Generation noch keine „judenchristliche", „ebionitisch-häretische"; denn es handelt sich nicht mehr um das mosaische

1) Vgl. auch Testam. Joseph. 3: *καὶ ἐνήστευον ἐν τοῖς ἑπτὰ ἔτεσιν ἐκείνοις . . . . ἐὰν δὲ ἐπεδίδη μοι οἶνον, οὐκ ἔπινον καὶ τριημερίζων ἐλάμβανόν μου τὴν δίαιταν, καὶ ἐδίδουν αὐτὴν πένησι καὶ ἀσθενοῦσι.*

Gesetz, sondern um das neue Sittengesetz des Gottessohnes. Auch Hermas ist bei aller „Werkthätigkeit" und „Gesetzlichkeit" kein Judenchrist, sondern ein Heidenchrist, aber allerdings ein solcher aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Übrigens haben wir in den Evangelien (namentlich Luk. 6, 34 f.; 14, 13 f.), selbst bei Paulus (2 Kor. 9, 10 f.) Worte, die vom Lohn für erwiesene Wohlthaten handeln. Aber wer das Evangelium in seiner Tiefe und Innerlichkeit auffaßt, wer besonders auch den Umstand bedenkt, daß Jesus sich gerade zur Lebensaufgabe machte, die pharisäische Gerechtigkeit mit ihrer toten Werkthätigkeit, ihrer äußerlich-oberflächlichen Gesetzlichkeit und ihrer knechtischen Lohnsucht zu bekämpfen und daß er darum schon keine Gesetzlichkeit in sein Reich einzuführen die Absicht haben konnte, wer endlich erwägt, daß Jesus sowohl als auch Paulus das christliche Leben und die jenseitige Vollendung mehr unter dem Bilde von Saat und Ernte, also in dem organischen Verhältnis von Grund und Folge (Gal. 6, 7. 8) dachte — der wird gewiß jenen und andern ähnlichen Worten einen andern Sinn beilegen als den der bloßen niederen Lohnvorstellung, wie sie nur zu frühe in der Kirche zur alleinigen Geltung und Herrschaft gekommen ist [1]).

Nicht die Herrenworte haben jenen Umschwung in der Wertschätzung und Motivierung der christlichen Wohlthätigkeit veranlaßt, sondern umgekehrt: die veränderte und gesetzliche Vorstellung über die Almosen hat jenen Herrenworten eine andere Deutung, vielleicht auch da und dort eine andere Form gegeben. Schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts war allgemeiner Glaube, daß die Wohlthätigkeit einen ewigen Lohn in Aussicht bringe, heißt es doch in dem sonst auf paulinischer Grundlage stehenden ersten Timotheusbrief (6, 8. 14), „daß die Reichen Gutes thun sollen, reich in guten Werken sein, freigebig, mitteilsam, sich selbst sammelnd einen

1) Ratzinger sagt (a. a. O. S. 90) mit einem gewissen Pathos: „Ich weiß nicht, ob der verdienstliche Charakter des Almosens energischer und deutlicher ausgedrückt werden kann, als es in diesen (Matth. 6, 19; 10, 42. Mark. 9, 40. Luk. 6, 38; 11, 41) und vielen anderen Worten Christi geschehen ist. Hat Luther etwas anderes gefunden, dann steht er nicht bloß mit den Vätern, sondern mit Christus selbst im Widerspruche."

guten Grund für die Zukunft, damit sie das wahrhaftige Leben ergreifen". Die Ursachen dieser Verschiebung haben wir oben hinlänglich erörtert. Christlich ist aber die Lohnidee der nachapostolischen Zeit immer noch. Denn man erwartete nicht wie die Juden einen Lohn für dieses Leben, ganz wenige Stellen ausgenommen. Denn die Zeitverhältnisse, die Erfahrungen und die klaren Herrenworte belehrten den Christen nur zu deutlich, daß er hienieden ein Fremdling ist, daß er nicht wie der Jude des Alten Testaments irdisches Glück zu erhoffen hat, im Gegenteil mit zunehmender Glaubenstreue ein größeres Maß von Leiden zu erwarten hat als der Ungläubige und das Weltkind.

Noch haben wir ein eigentümliches, uns auf den ersten Augenblick recht befremdendes Motiv zu betrachten, das auch bei der christlichen Wohlthätigkeit jener Zeit in Betracht kam — wir meinen die Lehre von der sündentilgenden Kraft der Almosen.

Schon Clemens schreibt an die Korinther (50, 5): „Selig sind wir, wenn wir die Gebote Gottes in Liebeseintracht halten, damit uns durch Liebe die Sünden vergeben werden („*εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας*"). Daß es sich hier nicht um ein gegenseitiges Verzeihen der Brüder handelt, sondern um eine Vergebung, die uns von Gott zuteil wird, das geht aus der Begründung (in V. 6) hervor, wo es heißt: „Denn es steht geschrieben: Selig sind die, deren Missethaten vergeben sind" rc. (Ps. 32, 1 f.). Aber immerhin läßt sich (schon wegen des Genetivs *δι' ἀγάπης*) nicht mit Sicherheit der Sinn dieser Worte ermitteln. Um so dankbarer sind wir den andern apostolischen Vätern, welche an der Deutlichkeit solcher Aussprüche nichts zu wünschen übrig lassen. Der dem Paulus und dem Clemens in der Gesinnung nahestehende Polykarp sagt (ad Phil. 10): „Wenn ihr Wohlthaten zu erzeigen imstande seid, so weiset es nie ab, denn das Almosen errettet vom Tode" (*διότε ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται*). Polykarp begründet also seine Aufforderung zum eifrigen Gutesthun mit der Verheißung aus Tob. 4, 10.

Barnabas und die *Διδαχή* haben denselben Gedanken fast mit denselben Worten zum Ausdruck gebracht. Diese giebt für den

Weg des Lebens den guten Rat (Kap. 4): „Wenn du etwas durch deine Hände erworben hast, so gieb es zur Lösung deiner Sünden!“ [1]) Ganz ähnlich sagt Barnabas für den Weg des Lichts (19, 10): „Arbeite auch mit deinen Händen zur Befreiung von deinen Sünden!“ (*διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου*). Natürlich meint Barnabas nicht, daß man schon durch die Arbeit mit den Händen die Sünden büße und sühne, vielmehr zeigt der ganze Zusammenhang, in welchem er von dem, was man an den Brüdern thun soll, spricht, daß er an das durch die Händearbeit Erworbene denkt, wie auch Paulus vom Christen verlangt, daß er „arbeite mit den Händen, auf daß er habe zu geben den Dürftigen“.

Noch mehr huldigen dieser Vorstellung der zweite Clemensbrief und das Hermasbuch. Dieses verheißt (Vis. III, 8) den Heiligen, daß sie von ihren Sünden gereinigt werden, wenn sie die Worte über die Wohlthätigkeit und Mitteilsamkeit gegen die Bedürftigen in der Gemeinde befolgen. Auch für die Reichen, die in ihrem früheren Leben soviel versäumt haben, giebt es keinen besseren Rat, als durch Gutesthun das Versäumte nachzuholen. Darin besteht ihre Buße, und „nur so werden sie Gott leben“ (Sim. IX, 20). Der Hirte legt einen besonderen Wert darauf, daß man von den „Früchten seines Schweißes“ oder „seiner Mühen“ mitteile (Mand. II, 4. Sim. IX, 24, 2). Auch das obenerwähnte (fünfte) Gleichnis über das Fasten kann hierher gezogen werden, insofern das mit Almosen verbundene Fasten die Seligkeit zu verschaffen vermag (Sim. V, 3, 9) und auch vom Sohne Gottes gesagt wird, daß er durch viele Mühen und Anstrengungen — und nicht etwa durch sein Todesleiden — die Sünden der Menschen gereinigt hat (6, 2). Aber die eigentlich klassische Stelle für die sündentilgende Kraft der

1) *ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου* — Bryennios teilt nach *ἔχῃς* ab und zwar, weil es unmittelbar vorher heißt: *Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν*. Aber wozu gerade das Geben mit den eigenen Händen, um Sünden zu sühnen? Dagegen finden sich, wie wir gleich sehen werden, bei Barnabas und Hermas Aussprüche, welche der Handarbeit oder vielmehr der durch die Handarbeit erworbenen Gaben sündentilgende Wirkung beilegen.

Almosen ist im zweiten Clemensbrief (16, 3. 4) zu lesen: „Am Tage des Gerichts werden die geheimen und die offenbaren Werke der Menschen ans Tageslicht kommen. Gut (*καλόν*) ist nun das Almosengeben gerade so wie die Buße der Sünden (*ὡς μετάνοια ἁμαρτίας*)." Beides also von gleicher Wirkung oder das Almosengeben ist eine Art Buße. „Besser als das Gebet ist das Fasten, das Almosengeben aber besser als beides. Denn die Liebe bedeckt die Menge der Sünden (*ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* — offenbar als Citat aus 1 Petr. 4, 8) und das Gebet aus gutem Gewissen errettet vom Tode. Selig ist jeder, der in diesem vollkommen erfunden wird. Denn Almosengeben wird eine Erleichterung der Sünde" (*ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται*). Das Gebet nimmt demnach die niederste Stelle unter den guten Werken ein, das Fasten eine höhere, die Almosen aber bilden die Krönung des Haufens, den sich der Mensch mühsam auf den Tag der Vergeltung ansammelt, und nicht weniger als dreimal nimmt der Verfasser Veranlassung, von dem sündentilgenden und erleichternden Segen dieses vorzüglichsten Werkes zu reden, das der Christ überhaupt leisten kann [1]).

Man nimmt für gewöhnlich an, daß erst Cyprian und Origenes die hernach in der Kirche so herrschend gewordene Lehre von der sündentilgenden Kraft der Almosen ins Leben gerufen haben [2]). Allerdings widmet Cyprian (de op. et eleem.) dieser Lehre eine besondere Aufmerksamkeit und führt sie zum erstenmal systematisch in die Heilsordnung ein. Aber nicht erst das dritte Jahrhundert der Kirche hat diese Lehre erfunden, wie die vielen Zeugnisse aus der nachapostolischen Kirche unwiderleglich beweisen. Allerdings ist sehr fraglich, ob man sich darüber klar war, wie diese sündentilgende Kraft der Almosen zu denken und zu vermitteln ist. Jeden-

1) Aus späteren Zeiten wiederholen diese Aussprüche der apostolischen Väter: Const. Apost. III, 12: *ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου δὸς ἵνα ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. ἐλεημοσύναις γὰρ ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι.* Chrys. Hom. 6 in Tit. 3: *αὕτη φάρμακόν ἐστι τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν.* Lactant. Inst. 6, 12: magna est misericordiae merces, cui Deus pollicetur peccata se omnia remissurum.

2) So Uhlhorn a. a. O., S. 206.

falls hat man kein Recht, die später in der katholischen Lehre ausgebildete Unterscheidung von Sündenschuld und Sündenstrafe schon in unser Zeitalter hereinzutragen, als ob man damals schon die Vergebung der Sündenschuld aus dem Sakrament der Taufe bezw. aus der Genugthuung Christi, die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen aber aus gewissen Bußwerken, aus Gebet, Fasten und Almosen abgeleitet hätte [1]). Es steht nirgends in unserer Litteratur, daß man durch die Almosen die Befreiung von den zeitlichen Sündenstrafen erlangen könne. Wenn vielmehr von einer Erleichterung, Reinigung, Lösung, Bedeckung der Sünden durch die Almosen die Rede ist, so hat man kein Recht, nur an den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen zu denken, heißt es doch einmal, daß man durch Almosen vom Tode, d. h. dem ewigen Tode, der Verdammnis errettet werde.

Woher anders kommt nun diese Verirrung der nachapostolischen Kirche als von dem Umstand, daß man über den Ursprung der Sündenvergebung sich nicht mehr ganz klar war, daß man überhaupt den Heilswert des Todes Christi nicht mehr kannte oder wenigstens zu schätzen wußte. Christi Bedeutung lag für sie in etwas anderem: er war der Vermittler einer neuen Gottesoffenbarung bezw. des neuen Gesetzes (I Clem. 36. Sim. VIII, 3. II Clem. 20, 5). Darum wurde, ausgenommen ganz vereinzelte Stellen, die mehr als Citate aus neutestamentlichen Schriften zu betrachten sind (Barn. 5. I Clem. 12. 21. 45. Polyc. ad Phil.

1) So Ratzinger (a. a. O. S. 91). Zum Beweis beruft er sich auf die von Clemens v. Alex. erzählte Geschichte „von dem Apostel Johannes und dem Jüngling" mit dem Bemerken: „Nachdem der Apostel ihm die göttliche Vergebung der Sündenschuld angekündigt hatte, gab er sich mit dem reuigen Sünder fortgesetzten Bußübungen in Gebet und Fasten hin, um das Ärgernis zu sühnen und die Sündenstrafen zu tilgen. So war es immer in der Kirche, so lehrten und handelten die Väter, so lehrt und handelt heute noch die Kirche." Aber daß es immer so gewesen, auch in der nachapostolischen Kirche, ist nichts als eine Vermutung. Übrigens steht in jener Erzählung (Quis div. salv. 42) gar nichts davon, daß Johannes zu dem Zweck mit dem Sünder gefastet und gebetet habe, um seine Sündenstrafen dadurch zu büßen und zu tilgen, sondern es heißt nur, daß er dies gethan, „bis er ihn in die Kirche wieder eingeführt hatte".

1. 8. Ign. ad Smyrn. 7, namentlich aber ad Diogn. 9), der Tod Christi nicht zu den Sünden der Menschen in Beziehung gebracht. Dieser ist vielmehr geschehen, damit die Juden das Maß ihrer Sünden voll machen und der Alte Bund mit seinen Tieropfern aufgehoben werde (Barn. 6) bezw. daß die Weissagungen des Alten Testaments vom leidenden Messias in Erfüllung gehen (so namentlich bei Justin). Die Vergebung der Sünden war nicht unmittelbar und nur an die Person und an das Werk Christi geknüpft [1]). Durch die Taufe konnte man allerdings für die zuvorbegangenen Sünden Vergebung erlangen (Herm. Sim. V, 7). Im übrigen konnte nur der Getaufte Vergebung erlangen, der der „neuen Erkenntnis", dem „neuen Gesetz" gemäß sein Leben einrichtete. Darum ist es begreiflich, wie man, nachdem man in Christi Blut das Sühnemittel verloren hatte, nach allerlei anderen Umschau hielt. Bald konnte man durch das Gebet (Vis I, 1. II Clem. 16). bald durch die Bußen (Sim. IX, 23) Vergebung finden. Oder aber hatte der Märtyrertod (Sim. IX, 28), endlich aber, wie wir oben sahen, das Almosen sündentilgende Kraft.

Letzteres war übrigens keine Erfindung der nachapostolischen Väter. In der späteren und namentlich in der apokryphischen Litteratur des Alten Testaments fand man genug Stellen über die sündentilgende Kraft des Almosen [2]), und diesen wurden zumeist die Aussprüche der Väter nachgebildet. Im Neuen Testament aber steht nichts davon. Denn die vielgenannte Stelle 1 Petr. 4, 9 („So seid in inniger Liebe zueinander, weil Liebe eine Menge von Sünden zudeckt") verstehen wir im Sinne von 1 Kor. 13, 7 („Die

1) Die übrigen Stellen siehe bei Harnack a. a. O., S. 169, Anm. 1.

2) Tob. 12, 9: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und reinigt von aller Sünde." 4, 8 ff.: „So wie dein Vermögen ist, übe deine Wohlthaten. Denn einen guten Schatz sammelst du dir für die Zeit der Not. Denn Wohlthätigkeit errettet vom Tode und läßt nicht in die Finsternis kommen, denn ein angenehmes Opfer ist Wohlthätigkeit für alle, die sie üben, vor dem Angesichte des Herrn." Sir. 3, 33: „Wasser löschet brennendes Feuer und Wohlthätigkeit versöhnet Sünden." Dan. 4, 24: „Wirf ab deine Sünden durch Gerechtigkeit und deine Schuld durch Barmherzigkeit gegen die Armen." — Interessant ist immerhin die Wahrnehmung, daß die Διδαχή unter sechs Citaten aus dem Alten Testament fünf dem „Tobias" und „Sirach" entnommen hat.

Liebe deckt alles zu"), daß die Liebesthätigkeit nicht die eigenen Sünden, sondern die Sünden anderer durch schonungsvolle Entschuldigung und auch durch erfolgreiche Heilung zudeckt. Etwas näher jenem verhängnisvollen Irrtum stehen zwei Stellen aus den Lukasreden: das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (16, 1—9) und das Herrenwort 11, 41: „Gebt Almosen von dem, das da ist, siehe, so ist es euch alles rein!" Doch lassen auch diese Stellen einen andern Sinn zu, die erste, daß man durch Wohlthaten früheres Unrecht gut machen, die andere, daß man durch Almosengeben sich mehr und mehr von der am Besitz haftenden unreinen Selbstsucht reinigen könne.

Das sind also die verschiedenen Motive, welche zum Teil trübend und verunreinigend in die christliche Liebesthätigkeit eingedrungen sind. Die nachapostolische Kirche hatte eine schiefe Bahn betreten, auf welcher die Epigonen zum Schaden der kirchlichen Liebesthätigkeit und der christlichen Frömmigkeit fortgeschritten sind. Denn jene mußte mit der Zeit veräußerlichen und zu einer unfrommen Werkthätigkeit werden, die nicht mehr ihr Absehen auf Gott und den Nächsten hatte, sondern nur auf den Lohn der Seligkeit, den man sich durch Almosen verdienen wollte: wer sie bekam, war gleichgültig, aber auch, in welcher Gesinnung man sie gab. So trat nach und nach das „persönliche" und damit auch das „ethische" Element in der Wohlthätigkeit zurück. Zwar nahmen die Almosen und Stiftungen zu, die Ämter und Anstalten der Liebesthätigkeit wurden großartiger, aber die evangelische Nächstenliebe nahm ab, und dem Armen war fast nicht besser geholfen als einst durch die großen Geld- und Getreidespenden dem Proletarier im kaiserlichen Rom. Das nachapostolische Zeitalter zeigt diese Mißstände noch nicht, aber in den unevangelischen Motiven, die damals aufkamen, wurden sie zum mindesten vorbereitet.

IV. Die kirchliche Armenpflege.

Nachdem wir gesehen haben, wie die Liebesthätigkeit von den einzelnen Christen geübt und von welchem Geist sie getragen war, so ist im Nachfolgenden zu untersuchen, ob die Gemeinde als solche

sich verpflichtet sah, Unterstützungen ihren und fremden Armen zu leisten, also: ob die Liebesthätigkeit „Gemeindesache" und wie diese Art der „kirchlichen Armenpflege" im einzelnen organisiert war?

Auch in der damaligen römisch-griechischen Gesellschaft gab es gewisse Vereine von Armen (collegia tenuiorum), in denen, wie wir oben (S. 45) schon bemerkten, gegenseitige Unterstützung statutengemäß stattfand. Selbst Sklaven durften mit Einwilligung ihres Herrn einem solchen Vereine beitreten. Die Geringen dieser Welt, die sonst Recht- und Schutzlosen genossen hier gleiche Rechte mit jedem andern Vereinsmitglied. Ebenso erwarteten den kleinen Handwerker allerlei Vorteile: er brauchte den Wucher nicht zu fürchten, sein Kollegium half ihm in der Verlegenheit aus. Der Vielgeplagte durfte in festlichen Mahlzeiten seine Sorgen vergessen und mit Seinesgleichen in aufrichtiger Freundschaft fröhlich sein, „durfte Mensch unter Menschen sein". Starb er, so erwartete ihn ein ehrliches Begräbnis (collegia funeraticia).

Es war also in diesen Vereinen ein gewisses Maß von Wohlthätigkeit zuhause. An den Vorstehern, Schatzmeistern und Sekretären wird neben der Gewissenhaftigkeit in Erfüllung ihrer Obliegenheiten auch die „Uneigennützigkeit" rühmend hervorgehoben, sei es, weil sie auf die ihnen zukommende Belohnung verzichteten oder sich durch außerordentliche Wohlthaten auszeichneten. Das Bild eines solchen wurde im Heiligtum des Vereins aufgestellt und seinem Namen das ehrende Prädikat eines „Wohlthäters" beigefügt. Auch wird in den noch erhaltenen Statuten die „Güte", die treue Fürsorge für die Mitglieder und das freigebige Beisteuern zu Vereinszwecken aufs nachdrücklichste empfohlen [1]).

Man hat nun auf die Verwandtschaft beider Vereinigungen, der christlichen Gemeinden und der heidnischen Genossenschaften in den letzten Jahrzehnten mehr Wert gelegt, als sich geschichtlich begründen läßt. Diese angebliche Verwandtschaft war thatsächlich gar nicht vorhanden, sondern eine Verschiedenheit, wie sie größer nicht

1) Siehe darüber Heinrici: „Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen" (in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876. 4. Hft.).

gedacht werden kann. Die Ähnlichkeit besteht nur darin, daß beide Vereinigungen die Unterstützung ihrer Mitglieder als „Vereinssache“, als Pflicht der Gesamtheit betrachteten. Aber die Christen haben nicht die heidnischen Vereine nachgeahmt. Überhaupt wäre es ein großer Fehler, die „kirchliche Armenpflege“ und die Vereinsthätigkeit jener collegia tenuiorum als eine „gleichartige“ zu bezeichnen. Die wesentliche Verschiedenheit des Kultus beider Religionen und die wesentlich höheren ethischen und sozialen Zwecke der christlichen Religion fallen bei der Gestaltung der Verfassung und der Thätigkeit der heidnischen Genossenschaften und der christlichen Gemeinde ungemein schwer ins Gewicht [1]). Um es kurz zu sagen: in der christlichen Gemeinde ist die Liebesthätigkeit eine religiöse Pflicht und Angelegenheit, in den heidnischen Genossenschaften aber nicht.

Denn es ist wohl zu beachten, daß die Unterstützungen der *ἔρανοι* und *θίασοι* nicht im Namen der Götter und der Religion geschehen, sie beruhten vielmehr auf vertragsmäßiger Gegenseitigkeit. Man trat diesen Vereinen bei in der Erwartung, daß man unterstützt wird und gab zu diesem Behuf seine Beiträge, ganz so wie es heutzutage bei unseren Versicherungsgesellschaften, Sterbekassenvereinen und anderen Vereinigungen vorkommt. Die Wohlthätigkeit war überhaupt bei den Heiden keine Kultushandlung. Die Hauptsache des Kultus bildeten die Opfer: die Priester brachten sie dar, das Volk war höchstens als Zuschauer dabei, und auch das war nicht nötig. Darum ist Almosengeben nie in den Kultus verlegt worden. Wohl hatte man in einzelnen Tempeln dem Gotte eine Gabe geweiht, diese aber kam dem Tempel zugute oder wurde in

1) Treffend ist hierüber das (von einem Zuweitgehen auf der von [Heinrici] Hatch-Harnack eingeschlagenen Richtung warnende) Urteil Weizsäckers (a. a. O. S. 630): „Beide Gesellschaften haben ja wohl das miteinander gemein, daß sie auf der ganz freiwilligen Vereinigung beruhend auch allen Mitgliedern gleiche Rechte gewähren und daß diese sich wechselseitig unterstützen. Im übrigen aber liegt die Verschiedenheit nicht bloß in dem ganz anderen Kultus, sondern auch in den unendlich viel weiter gehenden ethischen und sozialen Zwecken der Christusreligion. Der Kultus selbst ist hier ein beständiger geistiger Verkehr, und der Zweck der Gesellschaft umfaßt das ganze Leben der Mitglieder.“

heilige Quellen und Meere geworfen. Auch die Sühnungen und und Gelübde betrafen Weihegeschenke, große Opfer und Spiele, aber keine Almosen. Die mit dem Kultus verbundenen Mahlzeiten vereinigten die Priester oder die Bürger zu üppigem Genuß und ausgelassener Freude, der Armen wurde dabei nicht gedacht. Selbst in den sogenannten Kultvereinen gab es keine Almosen: nur für Kultuszwecke wurde hier gesammelt, weil diejenigen Kultvereine, die irgendeinen ausländischen Gott verehrten, die Kosten ihres Kultus selbst tragen mußten, während die offiziellen Tempel der Staatsgottheiten reich dotiert waren. Also sind der etwaigen Beziehungspunkte zwischen den christlichen Gemeinden und den heidnischen Genossenschaften verschwindend wenige. Beide haben nur das miteinander gemein, daß die Unterstützung der Mitglieder als Sache der Gemeinschaft betrachtet wurde. Die Art und Weise aber, vollends die Motive sind bei beiden grundverschieden. Überhaupt darf man den Wert der heidnischen Genossenschaften, speziell den der Kultvereine ja nicht überschätzen. Im Gegenteil scheint die öffentliche Meinung über diese Vereine sehr abfällig geurteilt zu haben, und so konnten auch sie, die oft zur Verbreitung der unsittlichen Kulte und liederlichen Lebensgenusses dienten, nie und nimmer für die christlichen Gemeinden als Vorbilder dienen, wenn diese nicht demselben Urteil verfallen wollten [1]).

Die christliche Gemeinde aber übte die Wohlthätigkeit als eine religiöse Pflicht (siehe oben S. 61 f.), betrachtete sie darum auch als den hervorragendsten Teil des öffentlichen Gemeindelebens, nahm sie auf in ihren Gottesdienst und setzte sie hier an die Stelle der abgegangenen sinnlichen Opfer als das neue, wahre gottgefällige geistige Opfer der Christusgläubigen.

Den Christen stand fest, daß die Opfer der Heiden und Juden für sie aufgehört haben. „Gott hat sie aufgehoben, damit das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, das ohne den Zwang eines Joches ist, nicht mehr Opfer habe, wie sie von Menschen darge-

1) S. hierüber Foucarts Des associations religieuses chez les Grecs bei Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Halle 1888. S. 9—14.

bracht werden (*μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν* Barn. 2, 6). Schon aus Aussprüchen Gottes im Alten Testament, wie Jes. 1, 11—14. Jer. 7, 22. 23 gehe zur Genüge hervor, daß das ganze Opferwesen der Juden, wie so manches andere, ein Mißverständnis sei, welches Gott gar nicht gewollt habe (ibid.). Diognets christlicher Freund findet keinen Unterschied zwischen dem unverständigen Treiben der Heiden, welche empfindungslosen und stummen Götzen opfern und dem thörichten Handeln der Juden, wenn diese „durch Blut, Fett und ganze Tiere Opfer bringen und durch solche Ehrenbezeugungen Gott auszuzeichnen glauben". „Denn der, welcher Himmel und Erde erschaffen hat und alles, was darin ist und uns allen giebt, was wir nötig haben, braucht nichts von dem, was er andern giebt" (Kap. 3). Auch Justin schreibt an den Kaiser (Kap. 10), daß der Christengott „der stofflichen Opfergabe" (*ὑλικῆς προσφορᾶς*) nicht bedürfe, denn wir sehen, wie er alles spendet [1]). Die Christen „verehren Gott auf eine neue Weise durch Christum" (Praed. Petr. bei Clem. Strom. VI, 5, 41).

Diese neue Weise erforderte aber auch Opfer, nur nicht die alten. Denn ohne Opfer war weder für den früheren Juden noch für den früheren Heiden eine Religion und ein Gottesdienst denkbar. Barnabas hält auf Grund von Ps. 50, 19 ein bußfertiges Herz als das einzige gottwohlgefällige Opfer (2, 10). Der vom Feuer verzehrte Märtyrer heißt ein *ὁλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον*, ein *κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν* (Polyc. Mart. 14, 1). Namentlich aber war das Gebet das geistige Opfer der Christen, wie Justin (Dial. 117) dem jüdischen Opferwesen gegenüber „die Bitten und Danksagungen, welche von Würdigen geschehen, für die einzigen vollkommenen und gottwohlgefälligen Opfer erklärt". Eine spezielle Art des Gebets, eine Danksagung (*εὐχαριστία*) war das h. Abendmahl und so war es — abgesehen von Mal. 1, 11, dem „*τοῦτο ποιεῖτε*" und den damit verbundenen Naturalleistungen — ganz natürlich,

---

1) Tertull. ad Scap. 2: „Non enim eget Deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicuius, haec enim daemoniorum pabula sunt." Vgl. auch Act. 17, 25.

daß auch diese Handlung als ein Opfer, als eine προσφορὰ und θυσία der Gemeinde beurteilt wurde [1]).

Aber auch die Almosen beim Gottesdienst wurden als ein Opfer betrachtet. Justin verwahrt sich dagegen, daß die Christen Gottesleugner seien, wie das so oft von den Heiden ihnen vorgeworfen werde; sie verehren vielmehr auch einen Gott, den Schöpfer dieses Weltalls, allerdings „nicht mit Blutvergießungen, Trankopfern und Rauchwerken", denn „wir haben als die einzige seiner würdige Weise der Verehrung empfangen, das was er zur Nahrung geschaffen, nicht im Feuer nutzlos zu zerstören, sondern uns selbst und den Dürftigen darzureichen (προσφέρειν), ihm selbst aber durch feierliche Anrufungen und Lobpreisungen zu danken". Darum nennt, wie wir oben (S. 53 f.) beobachteten, auch Polycarp (ad Phil. 4) die Witwen ein θυσιαστήριον θεοῦ. Von dem Hirten des Hermas hörten wir, daß er das mit Almosen verbundene Fasten als das wahre gottwohlgefällige Opfer bezeichnete (Sim. V, 3) [2]).

Aber diese Bezeichnung war keine ideale bloß, sondern sie hatte eine praktische Bedeutung, insofern gewisse Almosen wirklich als Opfer in der gottesdienstlichen Versammlung dargebracht wurden. Dieser Umstand geht aus dem bekannten Berichte Justins (Apol. I, 65) hervor: „Man brachte dem Vorsteher das Brot und den Wein der Eucharistie. Dieser sprach darüber die verschiedenen Dankgebete (siehe Διδ. 9). „Hernach reichen die Diakonen jedem der Anwesenden von dem gesegneten Brote und dem vermischten Weine und den Abwesenden bringen sie es in ihr Haus." Justin giebt nun die Bedeutung des Brotes und des Weines im h. Abendmahl und beruft sich dabei auf die Einsetzungsworte (Kap. 66). „Wir aber", fährt er (Kap. 67) fort, „erinnern uns gegenseitig immer daran, und sind wir wohlhabend, so kommen wir allen

1) So Διδ. 14. I Clem. 44, 4. Just. Apol. I, 13. 65—67. Dial. 28. 29. 41. 70. 116—118; bei Ignat. ad Smyrn. 7.

2) Auch im Neuen Testament wird diese Idee von Paulus (Phil. 4, 18) und von Briefen paulinischer Richtung (Hebr. 13, 15. 16: τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός), auch von Jakobus (1, 27) vertreten.

Dürftigen zuhilfe und sind miteinander stets verbunden." Das im allgemeinen. Dann wird der Gottesdienst im einzelnen beschrieben: Am Sonntage kommen sie von Stadt und Land an einem gemeinsamen Orte zusammen. Der Vorleser eröffnet die Versammlung mit der Vorlesung der „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων" oder der „συγγράμματα τῶν προφητῶν", so lange es die Zeit erlaubt. Hernach hält der προεστώς eine Ansprache, in der er zur Befolgung des Verlesenen ermahnt. Sodann erheben sich alle zum Gebete. Und sobald dies zu Ende ist, wird Brot und Wein aufgestellt, über die (vgl. auch Kap. 65) der Vorsteher seine Danksagungen spricht. Nach dem „Amen" des Volkes „wird von dem Gesegneten (ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων) einem jeden Anwesenden verabreicht, den Abweienden aber durch die Diakonen zugesandt". Unmittelbar darauf sagt Justin: „Die Wohlhabenden aber und die wollen, geben nach eigenem Belieben jeder, was er will; das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, und dieser hilft damit aus den Waisen und Witwen und den aus Krankheit oder einer andern Ursache Bedürftigen und den Gefangenen und den wandernden Fremdlingen, um es kurz zu sagen: allen Notleidenden ist er der Pfleger."

Daß man hier einen Vorgang hat, der mit dem Gottesdienst aufs engste in Verbindung steht, geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor. Was Justin zum Anfang sagt, daß nämlich „die Christen der Herrenworte gedenken und die Wohlhabenden von ihnen den Dürftigen zuhilfe kommen" ist nur das Thema, welches dann im Folgenden in zwei Teilen ausgeführt wird. Beachtet man diesen Umstand, dann wird die wichtige, vielumstrittene Stelle leichter zu verstehen sein. Man muß sich den Vorgang etwa folgendermaßen denken: „Zu dem sonntäglichen Gottesdienste brachte man allerlei Gaben mit, welche die Opfer bei den Heiden und Juden ersetzen sollten. Von diesen Opfergaben wurde zunächst das zur Eucharistie Nötige, also Brot und Wein durch die Diakonen entgegengenommen. Dasselbe wurde nun durch Dankgebete gesegnet d. h. zum Zwecke des h. Abendmahls geweiht und den Anwesenden verabreicht. Aber auch die ‚Abwesenden', die Kranken und Altersschwachen (nicht die Armen allein) erhielten sofort nach

der Eucharistie von den gesegneten Elementen, natürlich nicht zur Unterstützung, sondern sozusagen als ‚Privat-kommunion‘. Die Überbringer waren auch hier die Diakonen als die Gehilfen beim Gottesdienst. Das Übrige aber, bestehend in allerlei Gaben, Naturalien und wohl auch Geld nahm während oder gleich nach dem Gottesdienst der Vorsteher in Empfang und Verwaltung und gab nun im Namen der Gemeinde, als der offizielle Kurator, den Bedürftigen, je nach seinem Ermessen“ [1]).

Von großer Wichtigkeit ist, daß die Gaben bei einem Gottesdienst gebracht und ersammelt wurden, daß sie an Stelle der sinnlichen Opfer traten, daß sie in die Hände eines kirchlichen Organs und zwar sogar in die des *προεστώς* niedergelegt und von ihm ausgeteilt wurden. Alles das weist darauf hin, daß die Christen erstmals die Armenpflege mitten in das gottesdienstliche Leben verlegten. Die Liebesthätigkeit war hier unter dem Titel des „Opfers“ erstmals eine Kultushandlung geworden.

Der gottesdienstliche Charakter der Liebesthätigkeit kam auch bei den Agapen zum Ausdruck.

Wie die heidnischen Genossenschaften feierten auch die Christen regelmäßige gemeinsame Mahlzeiten. Diese hatten aber einen religiösen Charakter und sind keineswegs eine Nachahmung jener heidnischen Mahlzeiten, sondern ihre Übung beruht auf einer von dem Herrn selbst beobachteten Sitte, welche pietätsvoll beibehalten, die Gemeinschaft mit ihm und den Brüdern bethätigen sollte [2]). Diese Liebesmahle gingen ursprünglich der Eucharistie voraus. So war es zur Zeit des Clemens v. Rom, der die *προσφορά* der Gaben von der des Gebetes unterscheidet (Kap. 40—44). Auch Plinius erwähnt dies in seinem Berichte an den Kaiser. Die *Διδαχή* läßt die Eucharistie *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* stattfinden. Erst bei

1) Uhlhorn (a. a. O. S. 399, Bem. 3) leugnet, daß hier von Oblationen die Rede sei, sondern es sei hier die sogen. stips, von der Tertullian spreche, gemeint. Th. Harnack („Der christl. Gemeindegottesdienst“, S. 265) aber erklärt die Nachstellung der Opfergaben daraus, daß Justin, nachdem er im Vorausgehenden von der Darbringung gehandelt, nun nachholend von der Verwendung der beim Gottesdienst gebrachten Opfergaben rede.

2) Näheres darüber siehe Weizsäcker a. a. O., S. 599.

Justin giebt es keine Mahlzeit mehr vor der Eucharistie. Man fand es gut, vielleicht aus demselben Anlaß, den Paulus schon 1 Kor. 11, 21 tadelt, beide Handlungen zu trennen. In jedem Falle aber hatte man mit diesen Agapen die Vorstellung verbunden, daß hier in ausgezeichneter Weise Bruderliebe zu üben sei, namentlich gegen die Armen und Dürftigen der Gemeinde.

Ob noch besondere und ausschließliche Armenmahlzeiten außer jenen Agapen gehalten wurden, ist denn doch recht fraglich. Allerdings hatte man in der Urgemeinde zu Jerusalem eine besondere Tischversorgung für die Witwen, einen Witwen- (oder Armen-) tisch eingerichtet (Act. 6, 1—4), aber in Jerusalem walteten auch ganz besondere Umstände ob. Im übrigen waren jedenfalls die Agapen zugleich die Armenmahlzeiten. So haben wir auch die Stelle in Kap. 11 der Zwölfapostellehre zu verstehen: „Kein Prophet", heißt es da, „der im Geiste den Tisch bestellt (*ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι*) ißt davon, er sei denn ein Pseudoprophet." Hier ist von Agapen die Rede, welche die Wanderpropheten bei ihren Besuchen in den Gemeinden veranstalteten und an welchen natürlich auch die „Armen" teilnahmen, aber nicht allein und ausschließlich [1]).

Weil die Beiträge und Mittel zu der öffentlichen Armenpflege als Opfergaben betrachtet wurden, so hatten sie dadurch schon den Charakter der Freiwilligkeit. Dieses Prinzip wurde von den Christen stets hoch gehalten. Sagt doch Justin mit großer Geflissentlichkeit und Breite: „*οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι*" (Apol. I, 67).

Das schließt aber doch nicht aus, daß die Gemeindegenossen verpflichtet waren, regelmäßige Beiträge zu Gemeindezwecken, zum Kultus- oder Armenwesen zu leisten. Schon der Apostel Paulus hat in den Gemeinden von Galatien und Korinth die Anordnung getroffen, daß allsonntäglich jeder von den Christen etwas für die armen Heiligen in Jerusalem beiseite legen soll, allerdings

1) Siehe Bem. 1 auf S. 60 meiner Abhandlung über „die Propheten der nachapostolischen Kirche" (Theol. Stud. a. Württ., 1889. H. I).

„je nach seinen Einnahmen“ (1 Kor. 16, 1. 2). Wie viel jemand geben wollte, das war seine Sache, aber er mußte zum mindesten etwas geben: dies verlangte die apostolische Anordnung. Auch in der *Διδαχή* ist die Rede von den Unterstützungen, die den Aposteln und den reisenden Brüdern (Kap. 11. 12) zu gewähren sind und dabei so genau das Maß und die Dauer vorgeschrieben, daß man da nicht mehr von freiwilligen Leistungen reden kann, man müßte denn unter unfreiwilliger Leistung erst das verstehen, was im Notfall durch Zwang beigetrieben wird. Auf die Propheten (Kap. 13) werden vollends die alttestamentlichen Vorschriften über die Aparchen in Anwendung gebracht. Interessant für uns ist der Zusatz: „Wenn ihr aber keinen Propheten habt, so gebt sie (die Aparchen) den Armen.“ Welche Naturalien und wieviel von ihnen für die Propheten zu verabreichen ist, wird ins einzelne geregelt. Nur bei Geld und Kleidung wird ausdrücklich beigefügt: „*ὡς ἂν σοι δόξῃ*.“ Dadurch, daß man alttestamentliche Verhältnisse auf die Christengemeinden übertrug, wurde die Gabe zu einer gesetzlichen Leistung, zu der jeder mit der Gemeindeangehörigkeit verpflichtet war. Wir haben in der *Διδαχή* den Anfang von „Kirchensteuern“ zu Kultus- und Armenzwecken. Den Rechtstitel dazu nahm man aus dem Alten Testament [1]). Ob man in unserem Zeitabschnitt in gewissen Gemeinden sich auch an die Einrichtungen der heidnischen Genossenschaften angelehnt hat, so daß, wie dort, monatliche Beiträge von den Genossenschaften geleistet werden mußten, läßt sich bis auf Tertullian nicht beweisen [2]). Doch ist wahrscheinlich, daß auch hierin in den verschiedenen Gegenden ein verschiedener Modus

1) Siehe auch die Apostelkonstitutionen (II, 25): „Höre, heilige Kirche, was einst Opfer, das sind jetzt Gebete, Bitten und Danksagungen; was damals Erstlinge, Zehnten, Auflagen und Gaben waren, sind jetzt Opfergaben, welche von Bischöfen Gott dem Herrn durch Jesum Christum dargebracht werden. Denn diese sind eure Hohenpriester, eure Priester sind die Presbyter und eure Leviten sind jetzt die Diakonen und eure Vorleser und Sänger und Ostiarier eure Diakonissen, Witwen, Jungfrauen und Weisen.“

2) Apol. 39: „Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit: nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt.“

in der Aufbringung der notwendigen Kultus- und Armenzwecke eingehalten wurde. In der allerersten Zeit konnte man alles auf die Freiwilligkeit ankommen lassen: bei größerer Ausdehnung der Kirche und ihren umfassenderen Bedürfnissen ging das nicht mehr.

Wer nun hatte Anrecht auf die öffentliche Unterstützung der Gemeinde? Im allgemeinen haben wir diese Frage schon beantwortet (s. Abschn. II). Es waren namentlich die arbeitslosen und arbeitsunfähigen Armen, die Witwen und Waisen, die Altersschwachen und Kranken, die Gefangenen und Verbannten, endlich aber auch die zureisenden Brüder, welche nicht bloß den Privaten, sondern der Gemeinde als solcher zur thatkräftigen Unterstützung empfohlen waren.

Hier interessiert uns besonders eine Seite der öffentlichen Armenpflege: es ist die vielgerühmte Gastfreundschaft der alten Kirche. Schon der Apostel Paulus verdankte dieser schönen Sitte einen guten Teil seiner herrlichen Missionserfolge. Der Gastfreund verbürgte dem sonst rechtlosen Fremden Schutz und Sicherheit, gewährte ihm Unterhalt und Gastgeschenk, verpflegte ihn bei etwaiger Erkrankung und bestattete ihn im Todesfalle. So kam es, daß Paulus gern und oft die Gastfreundschaft seiner Freunde oder Zunftgenossen in Anspruch nahm [1]). Das Bedürfnis steigerte sich natürlich bei der Zunahme der Gläubigen und beim Eintritt der Verfolgungen. So redet Justin von „übervorteilten Reisenden", deren außerordentliche Geduld von den Heiden selbst bewundert werde.

Die reisenden oder flüchtigen Brüder traten zu der Gemeinde in das Verhältnis von Armen und hatten damit Anspruch auf die Verteilung der für Armenzwecke bestimmten Gelder. Es gab gewisse Gemeinden, die hierin einen großen Ruf erwarben. So sagt Clemens von Rom den Korinthern nach (Kap. 1. 2), daß „jeder Reisende die glänzenden Erweise ihrer Gastfreundschaft gerühmt habe" und ermahnt sie (Kap. 10) aufs neue dazu, indem er ihnen alttestamentliche Vorbilder, wie einen Abraham, Lot und eine Rahab

---

1) Siehe Act. 16, 15; 21, 16 („Wirquelle"). Röm. 16, 23. Andere Stellen des Neuen Testaments: Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. 3 Joh. 5—7.

Digitized by Google

vorhält und auf den Lohn hinweist, der diesen dafür zuteil wurde. Clemens konnte dies um so mehr thun, als insbesondere auch der römischen Gemeinde eine ganz hervorragende Gastlichkeit nachgerühmt wurde. Schreibt doch Dionysius v. Korinth, daß der Bischof Soter den löblichen Brauch der Römer nicht nur beibehalten, sondern noch gesteigert habe, indem er für die fernherkommenden Brüder wie ein „liebevoller Vater“ gesorgt habe. Diese ausgedehnte Gastfreundschaft der römischen Kirche hat nicht zum Geringsten zur Erhöhung ihres Ansehens und ihrer Macht über andere Kirchen mitgewirkt. So begründet Tertullian (de praescr. 36) das Verhältnis der afrikanischen Kirche zu der in Rom damit, daß diese die nächste und mit ihnen „in gastfreundschaftlicher Verbindung stehe“. Für den großen Wert endlich, welchen man dieser Seite der Liebesthätigkeit beilegte, spricht auch die Notiz des Eusebius (h. e. IV, 26), daß Melito eine (leider verlorengegangene) Schrift „περὶ φιλοξενίας“ verfaßt habe.

Natürlicherweise kam es auch dann und wann vor, daß die Gastfreundschaft der Christen in schnöder Weise mißbraucht wurde. Darum giebt auch die Διδαχή eine dahingehende Verordnung. Dieselbe lautet (Kap. 12): „Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden, alsdann aber, wenn ihr ihn auf die Probe stellt, werdet ihr ihn erkennen, denn ihr werdet nach rechts und links Einsicht haben. Wenn der, welcher kommt, ein Reisender ist, so helft ihm, soviel ihr könnt; er soll aber nicht länger als zwei oder drei Tage bei euch bleiben, wenn es nötig ist.“ Das scheint fast zu strenge zu sein, war aber wahrscheinlich unter den damaligen Verhältnissen nötig geworden. „Will er aber bei euch sich niederlassen, sofern er ein Handwerker ist, so soll er arbeiten und essen. Hat er aber kein Handwerk, so erwäget nach eurem Gewissen, wie kein Christ ohne Arbeit bei euch leben kann. Will er aber nicht so thun (d. h. sich keiner ordentlichen Arbeit unterziehen), so ist er ein Christhandelsmann (χριστέμπορος) [1]). Nehmt euch vor solchen in Acht.“ Daß es wirklich solche χριστέμποροι („falsche Brüder“) gab, welche mit dem „Christen-

1) Das Wort kommt auch bei Ignat. ad Trall. 6 vor.

namen" Handel und Schwindel trieben, bezeugt uns das von Lucian gezeichnete Bild des Betrügers Peregrinus, der unter Antoninus Pius in den christlichen Gemeinden sich herumgetrieben haben soll. Lucian schreibt nämlich: „Alles Übrige achten sie (die Christen) gering, und wurden so die Beute jenes listigen Betrügers, der leicht unter ihnen reich werden konnte, denn er hatte es mit lauter einfältigen Leuten zu thun." Er war aber nicht der einzige seines Schlages. Nein, „wenn irgendein Poet und kunstgewandter Mensch bei ihnen einkehrt und die Lage zu benutzen versteht, ist er sofort sehr reich mit kurzer Mühe geworden, ungebildete Menschen (die Christen) aus vollem Halse verlachend". Dem Peregrinus gelang das zweimal. Denn „er zog zum zweitenmal auf seine Irrfahrten aus, hinlänglich Reisegelder an den Christen besitzend, von welchen geleitet er in allem Überfluß war" (Kap. 16). Mag auch in dieser Schilderung manches entstellt sein, im allgemeinen trifft sie doch zu, wofür schon jene Anordnung der Διδαχή deutlich spricht. Bei der ausgedehnten Gastfreundschaft blieben gewiß den Christen manche bittere Enttäuschungen nicht erspart. Es konnte ja möglicherweise auch ein solcher Betrüger in den Besitz eines Empfehlungsschreibens (Act. 18, 26. 2 Kor. 3, 1. Röm. 16) gelangen, und dann waren ihm alle Christenhäuser geöffnet [1]).

Noch haben wir bei der öffentlichen Armenpflege einer besonderen Form derselben zu gedenken, bei deren Realisierung es gar keine Arme mehr geben müßte: wir meinen die Gütergemeinschaft, welche man für das Urchristentum schon in Anspruch nahm. Da erhebt sich als die erste Frage, was hat man überhaupt darunter zu verstehen? Ist mit diesem Begriff, wo er in unserem Zeitalter vorkommt, überall die Vorstellung von einer Rechtsgemeinschaft aller Gemeindegenossen an einem Gemeingut zu verbinden, welches durch das Zusammentragen des persönlichen Eigentums entstanden ist, so daß thatsächlich keiner etwas sein eigen nennen konnte? Oder haben wir nur an einen hohen und höchsten

---

1) Doch scheinen die „Empfehlungsbriefe" und „bischöflichen Zeugnisse" erst von dem Antiochenischen Konzil an (also seit 341 n. Chr.) obligatorisch geworden zu sein.

Grad der Opferwilligkeit zu denken, welche, wenn es notthut, alles zum Nutzen des Gemeinwesens geben konnte?

Jene erste Art von Gütergemeinschaft kam damals nachweislich bei den Essenern vor. Diese wohnten nach Sippschaften zusammen, so daß der Einzelne kein eigenes Haus hatte; die Sippschaft aber führte eine gemeinsame Wirtschaft, hatte Eine Vorratskammer, Einen Aufwand für alle, gemeinsame Kleidung und Nahrung bei gemeinsamen Mahlzeiten. Was jeder täglich verdiente, behielt er nicht für sich, sondern gab es zum gemeinsamen Gebrauch. Nirgends habe man, sagt Philo, das *ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον* so gefunden wie bei den Essenern. Josephus ergänzt dies (B. i. II, 8, 3) dahin, daß jeder bei seinem Eintritt in die Sekte sein Vermögen dem Verein geben mußte, so daß man von keiner Armut und keinem Reichtum unter ihnen reden könne, da alle gleich Brüdern „Ein Vermögen" hatten.

Man hat nun vermutet, daß die Christen, wenigstens die in der Urgemeinde zu Jerusalem jene essenische Sitte der Gütergemeinschaft sich angeeignet hätten. Der Nachdruck, mit dem Act. 2, 44 sq.; 4, 32 die Gemeinschaft jener Gläubigen betont wird, hat schon einen Eusebius (h. e. II, 12) veranlaßt, die Christen von Jerusalem mit den Therapeuten zu vergleichen, welche „alle ihre Habe unter allen nach Bedürftigkeit verteilt" haben sollen. Doch wird diese Vorstellung abgeschwächt durch die Thatsache, daß dieselbe Schrift (4, 36) das Opfer des Barnabas, der seinen Acker verkauft und den Erlös zu den Füßen der Apostel gelegt hatte, als eine besondere heroische Liebesthat rühmt. Bei wirklicher Gütergemeinschaft hätte Barnabas nichts Besonderes, sondern nur seine Pflicht gethan; ebenso unerklärlich wäre, warum Petrus dem Ananias (5, 4) den Vorwurf macht: „War es nicht dein, wenn du es behieltest und zu deiner Verfügung, wenn du es verkauftest?" Bei völliger Gütergemeinschaft hätte auch Maria, die Mutter des Markus nur ihre Schuldigkeit erfüllt, wenn sie ihr Privathaus für die Gemeindeversammlungen zur Verfügung stellte (Act. 12, 12); auch hätte es dann keine Armen gegeben, für deren regelmäßige Versorgung besondere Diener nötig waren.

So war also die „Gütergemeinschaft" zu Jerusalem mehr eine

ideelle, als eine wirkliche: man nannte nichts sein eigen (4, 32), um es etwa nur und allein für sich behalten und genießen zu dürfen, ohne davon den Brüdern mitzuteilen, sondern man betrachtete es als ein anvertrautes Gut, welches zum Gemeinwohl, namentlich zur Unterstützung des armen Bruders anzuwenden ist, oder, um mit Wiclif zu sprechen, nicht als dominium, sondern als ministerium [1]).

Wenn nun schon in der Urgemeinde zu Jerusalem keine wirkliche Gütergemeinschaft vorhanden war, so ist anzunehmen, daß jene Gemeinde, als sie nach Pella übersiedelte, eine solche auch dort nicht eingeführt hatte. Die anderen Gemeinden vollends hatten durchaus keine Veranlassung, solches zu thun. Die Essener konnten ihnen hierin nicht maßgebend sein, denn diese waren durch ihre gemeinsame Herkunft von einem alten Volksstamm mit patriarchalischer Lebensweise zu jener Eigentümlichkeit gekommen [2]).

So haben wir auch die verschiedenen Stellen zu verstehen, welche in der Litteratur der nachapostolischen Kirche von einer Art der Gütergemeinschaft zu handeln scheinen. Die *Διδαχή* giebt, mit offenbarer Anspielung auf die Apostelgeschichte, für den Weg des Lebens die Vorschrift (Kap. 4): „Nicht sollst du dich von dem abwenden, der bedürftig ist, du sollst aber alles gemeinsam machen mit deinem Bruder, und du sollst nicht sagen, daß es dein eigen sei.“ Ebenso hat der Barnabasbrief (Kap. 19) das Gebot: „Teile deinem Nächsten von allem mit (*κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν*) und nenne nichts dein Eigentum, denn wenn ihr unvergängliche Dinge miteinander teilet, wieviel mehr sollt ihr es bei vergänglichen Dingen thun“ [3]). Justin schildert in seiner Apologie (Kap. 14) die großen Veränderungen, welche durch die Kraft der neuen Religion mit ihren Angehörigen vorgegangen seien, und

1) Siehe Vogt, Die Vorgeschichte des Bauernkriegs 1887. S. 64.

2) So Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 96 ff., welche Annahme der mehr künstlichen Ableitung vom priesterlichen Charakter der Essener vorzuziehen ist (so Ritschl a. a. O., S. 192 f.).

3) Const. Apost. VII, 12: „Teile alles mit deinem Bruder und nenne nichts dein Eigentum, denn gemeinsame Teilnahme an den zeitlichen Gütern hat Gott allen Menschen zugedacht.“

sagt u. a., daß sie, „die Geld und Gut über alles liebten, jetzt das, was sie haben, zum Gemeingut (εἰς κοινόν) tragen und es gemeinsam haben mit jedem Armen (παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες). Ihr brüderlicher Sinn gehe so weit, daß sie selbst mit den Feinden und Ausländern, die sie früher nach allgemeiner Sitte haßten, jetzt zusammen leben, zusammen speisen und für sie beten". Auch den Heiden fiel dieser großartige Gemeinsinn der Christen auf, so daß ein Lucian (Kap. 13) meint, ihre große Opferwilligkeit komme daher, daß ihr Gesetzgeber sie überredet habe, „als ob sie alle Brüder voneinander wären". „Also verachten sie alles gleichmäßig und halten es für gemeinsam."

Aus allen diesen Andeutungen geht nur hervor, daß die Christen der apostolischen und nachapostolischen Kirche einen ungewöhnlichen Opfersinn und außerordentlichen Gemeinsinn an den Tag legten, aber von einer völligen, rechtlichen Gütergemeinschaft, wie sie hernach die Mönche hatten, ist keine Spur zu finden.

Endlich haben wir unsere Aufmerksamkeit den Organen der öffentlichen Armenpflege zuzuwenden. Denn wenn die Liebesthätigkeit nicht bloße Privatsache, sondern auch und zwar in erster Linie Angelegenheit der ganzen Gemeinde war, so mußten auch offizielle Organe aufgestellt werden, welche im Namen und Auftrag der Gemeinde diese ihre Thätigkeit ausübten. Es ist nun hier nicht der Ort, das Verhältnis zwischen Episkopen und Presbyter überhaupt die älteste Gemeindeverfassung zu untersuchen. Wir fragen uns nur, wer und wie werden die genannt, welche die Armenpflege in der ältesten Kirche in der Hand hatten?

Die ersten Gemeindebeamten, welchen solcher Dienst anvertraut war, waren zweifellos die „Siebenmänner" der Urgemeinde in Jerusalem, die übrigens weder die nachherigen Diakonen [1]), noch die Presbyter [2]) allein, sondern überhaupt das vom Lehrgeschäft

1) So schon Cypr. ep. 3, 3. Aber die Siebenmänner verwalteten die Armenpflege selbständig und nicht wie die späteren Diakonen unter Aufsicht und Verantwortlichkeit der Episkopen.

2) So auf Grund von Act. 11, 29. 30. Ritschl a. a. O. S. 355 ff. Aber die Presbyter haben nachweislich sich nicht mit den ökonomischen Angelegenheiten der Gemeinde befaßt.

getrennte Gemeindeamt repräsentieren [1]). Wichtig für uns ist, daß man die Armenpflege schon in der Urgemeinde nicht dem Lehramt als ein Nebengeschäft angehängt hatte, sondern daß diese Thätigkeit da Veranlassung gab, ein besonderes Gemeindeamt einzuführen, welches als seine erste Obliegenheit die öffentliche Armenpflege erhielt. Bei diesem „Siebenmänneramt" hatte es auch sein Bewenden zu der Zeit, da Paulus zur Apostelversammlung nach Jerusalem kam. Denn in seinem Berichte (Gal. 2) erwähnt er nur die „Gemeindeversammlung", nichts aber von „Presbytern". Von den „Siebenmännern" zu reden, hatte er keine Veranlassung, denn der Gegenstand seiner Verhandlung hatte nichts mit deren Berufskreis zu thun. Später, wohl erst nachdem die Urgemeinde nach Pella und in das Ostjordanland übegesiedelt war, hatte man in diesen Gemeinden dem monarchischen ἐπίσκοπος (zuerst Jakobus, später Symeon) ein Kollegium von Presbytern zur Seite gestellt, ganz nach dem Muster der jüdischen Gemeindeverfassung. Und diese Presbyter hatten die ökonomischen Angelegenheiten zu verwalten. Daher die Apostelgeschichte (11, 30) die in Antiochien ersammelten Gaben durch Paulus und Barnabas in die Hände der Presbyter niederlegen läßt. So war er also zur Zeit der Apostelgeschichte, aber nicht zur Zeit des Paulus.

Für die paulinischen Gemeinden ältester Zeit läßt sich nicht direkt beweisen, wer dort die Armenpflege besorgte. In den älteren Briefen werden ja die nachher üblichen Amtsnamen nicht einmal gebraucht, sondern nur die entsprechenden Leistungen und Gaben. Auch ist es ganz natürlich, daß die Gemeindeangelegenheiten, also auch die finanziellen Geschäfte und die Armenpflege die *κυβερνήσεις* und die *ἀντιλήμψεις* von den „Erstbekehrten", die wegen ihrer „Mühewaltung" ganz von selbst auch die *προϊστάμενοι* waren (1 Kor. 12, 28; 16, 15. 16. 1 Thess. 5, 12. 13) versehen wurden. Denn daß zu dieser sogen. „Mühewaltung" nicht

1) Das „Siebenmänneramt" ist eine der sichersten Reminiscenzen der Apostelgeschichte, mag man auch ihre Entstehungszeit noch so spät ansetzen. Denn der Name und die ganze Art, in deren Zusammenhang jenes Amt erwähnt wird, findet nicht ein Analogon in späteren Zeiten.

nur der „Dienst am Worte“ gehörte (1 Kor. 15, 10), sondern auch die Sorge für die äußeren Bedürfnisse, zeigt Röm. 16, 6. 12, wo von Frauen gesagt wird, daß sie sich viel Mühe machten um die Gläubigen. Nur einen indirekten Beweis dafür, daß auch in den paulinischen Gemeinden, als sie später Episkopen und Diakonen hatten, diesen beiden die finanziellen Sorgen zukamen, haben wir in der Adresse des Philipperbriefes. Dieser richtet sich, was sonst nicht die Art des Paulus ist, „an alle Heiligen . . . . . samt Bischöfen und Diakonen“, offenbar weil Paulus hier Veranlassung nimmt, für die von Philippi ihm zugesandte Geldgabe zu danken. Die letztere aber ist jedenfalls von den Episkopen und Diakonen gesammelt und in ihrem Auftrag (durch Epaphroditos) übermittelt worden. Presbyter werden zu des Apostels Zeiten in seinen Gemeinden nicht erwähnt.

In der nun folgenden nachapostolischen Zeit wird die Verwaltung und Armenpflege bald von den „Presbytern“, bald von den „Episkopen“ (bezw. Diakonen) ausgesagt. Während die „Lehre der zwölf Apostel“ über die Verwaltungsfunktionen der „Episkopen und Diakonen“ nichts mitteilt, beschäftigen sich die Pastoralbriefe lebhaft mit diesen Ämtern. Doch werden hier die Ausdrücke „ἐπίσκοποι“ und „πρεσβύτεροι“ promiscue gebraucht, wie Tit. 1, 5—7 deutlich zeigt. Nun diese ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι haben für die zureisenden Brüder zu sorgen, weshalb von ihnen erwartet wird, daß sie gastfrei seien (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8). Die Witwen und Waisen werden ihrer väterlichen Fürsorge aufs wärmste empfohlen (1 Tim. 5, 3 ff.). Weil sie das Vermögen der Gemeinde zu verwalten hatten, so lag auch die Versuchung zur Habsucht nahe. Um solchem Unheil rechtzeitig zuvorzukommen, wird bei ihrer Wahl verlangt, daß ein ἐπίσκοπος (oder πρεσβύτερος) ἀφιλάργυρος sei (1 Tim. 3, 1 ff.), was ja, wie wir oben sahen, in unserer Zeit selten zum Gegenstand der Paränese gemacht wurde. Im ersten Clemensbrief, wo auch die ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι identisch sind (vgl. Kap. 44), wird von diesen nur gesagt, daß sie die προσφοραί darbringen. Da zu diesen προσφοραί auch die Almosen und Gaben für die Armen gehörten (s. oben), so ist auch hier anzunehmen, daß die Armen-

pflege in Rom und Korinth am Ende des ersten Jahrhunderts in den Geschäftskreis des Gemeindevorstands gehörte. Auch im Hermasbuch kommen die Episkopen gern da in Betracht, wo es sich um besondere Wohlthäter der Gemeinde handelt. An einer Stelle (Sim. IX, 26) wird ihnen nachgerühmt, „daß sie unablässig die Notleidenden und Witwen durch ihren Dienst allezeit beschützen und einen reinen Wandel führen", weshalb sie auch mit Bäumen verglichen werden, welche „die Schafherden beschatten". Die Episkopen sind aber dieselben, welche an anderer Stelle (Vis. II, 4, 3) die *πρεσβύτεροι προϊστάμενοι* genannt werden. Somit sehen wir, daß bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts allgemein (namentlich aber in Rom) die ökonomische Verwaltung und speziell die Armenpflege vom Gemeindevorstande, den *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* besorgt wurde. Sogar noch im Briefe Polykarps an die Philipper (Kap. 11) wird dieser Stand vorausgesetzt. Denn der Valens, der sich in Gemeinschaft mit seiner Frau einer Unterschlagung von Geldern schuldig gemacht hat, heißt dort ausdrücklich ein *πρεσβύτερος*, die Presbyter sollen mildherzig sein, Witwen, Waisen und Arme nicht vernachlässigen (Kap. 61) vgl. 1 Petr 5, 2.

Mit den Briefen des Ignatius beginnt die Bildung des monarchischen Episkopats. Die Armenpflege wird nun ausschließlich in die Hände des Einen *ἐπίσκοπος* gelegt. Der Bischof soll (ad Polyc. 1—5) „die Witwen nicht vernachlässigen". „Nach der Anordnung des Herrn sei du ihr Pfleger. Ohne dein Gutheißen geschehe nichts und du thue ohne Gott nichts. Sei fest! Kümmere dich um alle persönlich! Verachte nicht Sklaven und Sklavinnen!" Doch soll er bei letzteren darauf achten, daß sie nicht unnötigerweise auf Gemeindekosten losgekauft werden. Von Justin erfahren wir (aus dem obengenannten Kap. 67), daß die Wohlhabenden ihre Gaben in die Hände des *προεστώς* zur Verwaltung gaben, „dieser aber half damit aus den Waisen und Witwen und den aus Krankheit oder einer andern Ursache Bedürftigen und den Gefangenen und wandernden Fremdlingen, um es kurz zu sagen: er ist allen Notleidenden der Pfleger" [1]). Der *προεστώς* ist also Ver-

1) *πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.*

walter der Armenkasse und überhaupt der erste Armenpfleger. Noch sei bemerkt, daß in dem (schon erwähnten) Brief des Bischofs Dionysius v. Korinth dieser seinem Kollegen von Rom nachrühmt, „er habe nicht bloß die für die Heiligen bestimmten Gaben reichlich gespendet, sondern auch die fernherkommenden Brüder wie ein liebevoller Vater seine Kinder mit gottseligen Worten getröstet“. Auch ist bemerkenswert, daß jener Bischof von Ephesus, als der Apostel Johannes von ihm das anvertraute Pfand zurückforderte, erschrak, weil er meinte, „es würden fälschlicherweise Gelder von ihm verlangt, die er nicht empfangen“. (Clem. Quis dives 42.)

Dem Gemeindevorstand kam also die Vermögensverwaltung und die öffentliche Armenpflege zu. Dabei ist wohl wahrzunehmen, daß die Mitglieder dieses Gemeindevorstandes keineswegs nur dann *ἐπίσκοποι* heißen, wenn sie als Verwalter der ökonomischen Angelegenheiten der Gemeinde in Betracht kommen; sondern wir haben ebenso viele Stellen, in denen den *πρεσβύτεροι* diese Funktionen zugedacht sind. Auch die Behauptung Hatchs (und Harnacks), in den Genossenschaften und Städten Kleinasiens und Syriens hätten die Finanzbeamten den Titel *ἐπίσκοπος* geführt, scheint uns nach Lönings Ausführungen (a. a. O. S. 20—22) eine unerwiesene zu sein. Dagegen ist sehr beachtenswert, daß die *πρεσβύτεροι* der Juden in den Städten und Ortschaften Palästinas neben der Gerichtsbarkeit auch das Vermögen der Gemeinde zu verwalten hatten (vgl. Löning a. a. O. S. 65 f.).

Weil aber die Vermögensverwaltung, namentlich die Armenpflege zu den allerwichtigsten Funktionen des Gemeindevorstandes gehörte, so ist es ganz begreiflich, daß dieselben, als sich seit den Ignatianen der monarchische Episkopat gebildet hatte, jene Funktion diesem, dem *προεστώς* Justins übertragen wurde, auch aus dem Grunde, weil dieser den Gottesdienst leitete, bei welchem ja die *προσφοραί* dargebracht wurden. Was war natürlicher, als daß man die Opfergaben in die Hände des „Vorstehers“ legte und er nun die Verwaltung derselben übernahm. Die Vermögensverwaltung wurde somit das Monopol des Vorstehers [1]), des späteren Bischofs.

1) Schon Ritschl hat (a. a. O. S. 356) hierüber mit vollem Recht ge-

Mit der öffentlichen Armenpflege aber hatte der „Bischof“ die größte Macht in den Händen. Die Presbyter, seine einstigen Kollegen, verloren an Bedeutung und Macht, sie waren nur noch seine Berater und bildeten mit ihm nur noch die Behörde in Disziplinarsachen. Und als vollends der Bischof auch das „Lehramt“ und die damit verbundene vorzügliche τιμή auf sich vereinigte, hatte er den Gipfel seiner amtlichen Macht erreicht. Die Vermögens- und Armenverwaltung aber blieb nach wie vor eines der ersten Rechte und Pflichten des Bischofs, bei welchen den Presbytern keine Mitwirkung zukam [1]).

Aber die Episkopen waren nicht die einzigen Organe der öffentlichen Armenpflege. Sie hatten die Leitung, jedoch die Handlangerdienste dabei thaten die Diakonen. Wie sie beim Gottesdienst diejenigen Funktionen besorgten, welche ihrem jugendlichen Charakter entsprachen, so daß sie die Elemente der Eucharistie verteilten oder den Abwesenden ins Haus brachten, so waren sie auch bei der Armenpflege die Gehilfen der Episkopen. Sie hatten in ihrem Auftrag die Bedürftigen aufzusuchen und ihre Not zu lindern (siehe die Clementinen ad Jac. 5. Homil. 3, 27). Insbesondere bezeugt das Hermasbuch diese Thätigkeit der Diakonen. In dem

---

urteilt: „Weil die Ausübung der Wohlthätigkeit als Gottesdienst im eigentlichen Sinne (Jak. 1, 27), als eigentliches Opfer (Hebr. 13, 16. Phil. 4, 18) von Anfang an aufgefaßt wird, weil ferner seit dem römischen Clemens die Darbringung der Gaben der Gemeindeglieder als Opferakt in den regelmäßigen durch den Vorsteher geleiteten Gottesdienst eingereiht war, so kann die Annahme und Verwaltung der Almosen nicht als ein Accidenz des Vorsteheramtes gerechnet werden, sondern muß zu dessen Substanz gehören.“

1) Hierfür einige Belegstellen aus den kirchenrechtlichen Bestimmungen des 3. u. 4. Jahrhunderts: Const. Apost. II, 25: „Das, was für die Armen gebracht wird, soll der Bischof gut verwalten für die Waisen, Witwen, Kranken und für die dürftigen Fremdlinge. Für die Verwendung dieser Gaben hat er Gott Rechenschaft zu geben, von dem ihm die Fürsorge für diese Personen übertragen ist.“ Canon. Apost. 31: „Der Bischof soll Sorge tragen für das gesamte Kirchenvermögen und es verwalten wie vor Gottes Angesicht. 34. Wenn man dem Bischof die kostbaren Seelen der Menschen anvertraut, so muß er um so mehr mit dem Vermögen schalten können, damit durch seine Vollmacht alles durch die Presbyter und Diakonen für die Dürftigen verwaltet und in Furcht Gottes und mit aller Vorsicht an sie verabreicht werde.“

Gleichnis von dem Turmbau (Sim. IX, 26) werden auch Steine von einem kahlen Berge geholt, der mit wilden Tieren und Schlangen bewohnt ist. Hierher gehören nur solche, die Flecken haben: das sind Diakonen, „die ihr Amt schlecht verwaltet haben, den Lebensunterhalt von Witwen und Waisen beraubt und aus dem Amt, das sie empfangen, sich selbst Gewinn gezogen haben". „Wenn solche Diakonen", sagte der Hirte, „in ihrer Habsucht verbleiben, so sind sie des Todes und haben keine Hoffnung des Lebens. Wenn sie aber umkehren und ihr Amt rein verwalten, so können sie leben". Die Diakonen hatten ganz dieselben Geschäfte wie die Episkopen, aber sie handelten unter ihrer Anleitung und in ihrem Namen. Darum werden auch für sie dieselben Qualifikationen in Anspruch genommen, namentlich auch die, daß sie nicht *αἰσχροκερδεῖς* seien (vgl. 1 Tim. 3, 8. 12 mit V. 2—4) [1]).

Über Frauen im Dienste der öffentlichen Armenpflege, also über sogenannte „Diakonissen" erfahren wir in der nachapostolischen Zeit nichts. Daß es Frauen gab, die einen öffentlichen Dienst, namentlich bei dem weiblichen Teile der Gemeinde hatten, das zeigt die zufällige Bemerkung, daß Hermas (in Vis. II, 4) beauftragt wird, durch eine gewisse Grapte den Witwen und Waisen seine Offenbarungen mitteilen zu lassen. Doch waren diese Frauen keine eigentlichen Diakonissen, so wenig wie die Phöbe (Röm. 16, 1) oder die Tryphäna, die Tryphosa und die Persis (16, 12) oder die Euodia und Syntyche (Phil. 4, 2). Es waren Frauen, welche wegen ihrer besonderen Geistesgaben oder ihrer günstigen sozialen Stellung bei dem weiblichen Teile der Gemeinde eine autoritative Stelle einnahmen und da und dort freiwillige Dienste leisteten. Nur die wirklichen Witwen, welche über sechzig Jahre alt waren und welche von der Gemeinde unterstützt wurden, scheinen eine Art offiziellen Dienst gehabt zu haben. Wenn von solchen Witwen verlangt wird, daß sie in guten Werken wohlbezeugt seien,

1) In den apostol. Konstitutionen (II, 28) wird vorausgesetzt, daß die Diakonen alle Armen kennen, darum auch jeder sich an sie zu wenden habe, wenn er etwas den Armen geben wolle. Auch haben sie die Liebesmahle zu vermitteln, welche von Gemeindegenossen den Armen zum Besten gegeben werden.

Kinder auferzogen, Gastfreundschaft geübt, den Heiligen die Füße gewaschen, den Bedrängten ausgeholfen haben müssen (1 Tim. 5, 9. 10), so heißt das offenbar, daß sie, nachdem sie in den Stand der „wirklich vereinsamten Witwen" aufgenommen werden, solcher Dienstleistungen sich auch fernerhin zu unterziehen hätten. Jene Eigenschaften sind ebenso gut Qualifikationen, die bei der Wahl zu einem Amte erforderlich sind, wie die in demselben Briefe genannten Qualifikationen für Bischöfe und Diakonen. Daß es sich bei diesen „Witwen" (presbytides) nicht nur um ein Almosen bloß handelte, sondern um ein gewisses Amt, geht schon daraus hervor, daß es 1 Tim. 5, 9 heißt: „Als Witwe soll gewählt werden" ꝛc. Jungfrauen taugten weniger zu diesem Amt, weil dasselbe auch die Fürsorge und Erziehung der Kinder, vornehmlich der Waisen in sich faßte. Die Dienstleistung dieses Amtes erforderte überhaupt eine Autorität, über die eine erfahrene Matrone besser und leichter verfügte als eine virgo Aber Diakonissen oder Krankenpflegerinnen gab es im zweiten Jahrhundert noch nicht.

Nur bei obiger Annahme erklärt sich, wenn ein Lucian erzählt, daß bei dem Gefängnis des Peregrinus vom frühen Morgen an „alte Weiblein, etliche Witwen und Waisenkinder" gewartet hätten, dem ganzen Zusammenhang nach offenbar, um dem gefangenen Konfessor Speise und Trank zu überbringen oder ihm sonst Dienste leisten zu können.

Eine kleine Ausnahme von der Regel, daß Episkopen und Diakonen die öffentliche Armenpflege versahen, hat die *Διδαχή*. Diese Urkunde kennt auch neben der privaten (Kap. 1. 4) eine öffentliche Wohlthätigkeit, deren ordentliche Organe „die Episkopen und Diakonen" sind, weshalb bei ihrer Wahl darauf zu sehen sei, daß sie *ἀφιλάργυροι* seien (Kap. 15). Daneben aber — und hierin steht die *Διδαχή* vereinzelt da — greifen auch die Propheten in die Armenpflege ein. In Kap. 11 heißt es: „Welcher Prophet im Geiste sagt: Gieb mir Geld oder irgendetwas anderes", auf den sollt ihr nicht hören; wenn er aber sagt: für andere, die Mangel leiden (*περὶ ἄλλων ὑστερούντων*) zu geben, so soll ihn niemand richten". Demnach haben die Propheten, welche ja in der *Διδαχή* eine große Rolle spielen, für die Armen gesammelt.

Doch waren es keine Ortsarmen, für welche der Prophet während seines zeitweiligen Aufenthalts in einer Gemeinde eine Sammlung veranstaltete, sondern es waren auswärtige Arme, mit deren Notlage er besser situierte Gemeinden bekannt machte und sie zu Beisteuern für sie aufforderte. So hat der Prophet Agabus in Antiochien aus Anlaß einer Hungersnot für die Armen von Jerusalem kollektiert (Act. 11, 27). Übrigens haben das nicht nur die Propheten gethan, sondern alle *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*; also auch die Apostel haben in den Gemeinden, wo sie gerade auftraten, Veranlassung genommen, für bedürftigere Gemeinden Gaben zu sammeln. Man denke nur an die Kollekte des Apostels Paulus für die armen Heiligen zu Jerusalem. Die Apostel und Propheten waren hierzu auch am besten geeignet, insofern sie als die lebendigen Bindeglieder der einzelnen Glieder und Teile der Gesamtkirche mit den verschiedenen Verhältnissen vertraut waren. Damit wurde auch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller in den einzelnen Gemeinden erneuert und gefestigt. Die gesammelten Gelder wurden in der Gemeinde, für welche sie bestimmt waren, entweder durch die Propheten und Apostel selbst oder durch Abgeordnete der Gemeinden (Act. 11, 30. 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 8, 18—23. Act. 20, 4) abgegeben.

Das ist so ziemlich alles, was wir aus der nachapostolischen Zeit über die kirchliche Armenpflege wissen. Genug, daß es eine solche gegeben hat! Diese Thatsache ist von Bedeutung für die neue Religion: hier war die Wohlthätigkeit nicht mehr bloß Privatsache, wie bei den Heiden, hier war sie Gottesdienst, eine notwendige Lebensäußerung der Gemeinde als solcher. Das war der große Fortschritt des Christentums über alle anderen Religionen hinaus.

3.

Luther und die Bigamie [1]).

Die nachfolgenden Untersuchungen setzen voraus, daß auf das Urteil katholischer Schriftsteller und auf deren mögliche Benutzung unserer Arbeiten keine Rücksicht zu nehmen ist. Die katholische Lehre und Praxis hinsichtlich der Ehe ist trotz der durch die Reformation ermöglichten besseren Erkenntnis derartig geblieben, daß katholische Urteile über Spezialfragen auf diesem Gebiet als auf irrigen Voraussetzungen ruhend für uns ohne Bedeutung sein müssen. Gründe aber zur Verlästerung Luthers und der Reformation suchen und finden die katholischen Schriftsteller auch da, wo nicht einmal ein leiser trügerischer Schein sie irre leitet. Es dürfte daher nicht mehr sittlich geboten sein, die Untersuchung schwieriger reformationsgeschichtlicher Fragen aus dem Grunde zu unterlassen, um die Gegner vor neuen Irrwegen zu bewahren. Die hier versuchte, durchaus vorurteilsfreie und rücksichtslose Darstellung und Beurteilung der Stellung Luthers zur bigamia simultanea beansprucht aber so wenig die Ehre, für die einzig mögliche zu gelten, daß vielmehr ihre Tendenz darin besteht, womöglich andere zur Darlegung und Begründung ihrer abweichenden Anschauungen zu bewegen.

Indem Luther 1520 in seiner captivitas babylonica die Erklärung abgeben will, daß er über die Zulässigkeit der Ehescheidung noch nicht zu einer bestimmten Ansicht gelangt sei, beginnt er mit den Worten: Ego quidem detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium (Erl. Ausg., opp. lat. 5, 100). Der heutige Sprachgebrauch darf selbstverständlich nicht dazu verleiten, zu betonen, daß er nicht von Bigamie, sondern von Digamie, d. h. von Wiederverheiratung nach dem Tode des ersten Gatten rede.

1) Auf Wunsch des Verfassers teilen wir diese Abhandlung ausnahmsweise ohne seinen Namen mit. Die Redaktion.

Denn nach dem damaligen Sprachgebrauch unterscheidet Luther noch nicht zwischen diesen beiden Worten, er definiert vielmehr in derselben Schrift (pag. 107 sq.) bigamiam als duas uxores simul habere. Wenn nun auch obige Worte nur seinen Abscheu vor der Ehescheidung schroff ausdrücken und diese als ihm noch unsympathischer als die allgemein verurteilte Bigamie kennzeichnen sollen, so zeigen sie doch zugleich, daß er nicht allein mit seinen Zeitgenossen ausnahmsweise Bigamie als (durch päpstliche Dispensation) nicht unerreichbar angesehen hat, sondern auch in solchen besonderen Fällen, wo nicht expressis verbis in der Bibel gestattete Ehescheidung unvermeidbar sein würde, Zulassung eines bigamischen Verhältnisses als des geringeren Übels gewünscht haben würde. Die Frage aber, ob Bigamie irgendjemandem freistehe oder aber als durch das geltende Recht verboten und nur durch päpstliche Dispensation zu erlangen derzeit unmöglich sei, liegt noch nicht innerhalb seines Gedankenkreises. Denn in jener Schrift polemisiert er eben gegen das bestehende Recht, um womöglich eine Änderung desselben, soweit es für ein Unrecht zu halten sei, herbeizuführen. Als er daher zwei Jahre später für das Volk seinen „Sermon vom ehelichen Leben" veröffentlichte, vermied er absichtlich, die Möglichkeit der Bigamie zu erwähnen. Denn in seinem Brief vom 13. Januar 1524 schreibt er an Brück in Beantwortung der an ihn gestellten Frage, ob das Gesuch eines eine zweite Frau begehrenden Mannes zu genehmigen sei: Ideo in sermone meo nolui hanc fenestram aperire (De Wette, Briefe 2, 459). Zur Beantwortung der ihm vorgelegten Frage bemerkt er dann ein Doppeltes. Einerseits bekennt er, daß ihm noch keine Gründe, auch nicht biblische, zugebote ständen, um die Unerlaubtheit der Bigamie an sich darzuthun, daß aber dieselbe Christen dadurch verwehrt sei, daß diese kein Ärgernis geben und die honestas vitae nicht verletzen dürften. Wir vermissen also hier zwei andere gegen die Bigamie sprechende Gründe. Dieselbe war ja durch das kanonische wie durch das kaiserliche Recht untersagt. Aber das erstere hatte Luther verbrannt, und das letztere respektierte er nicht in allen Fragen, da „die Kaiser sich mit ihrem Recht wohl in mehr Stücken dem Papst und geistlichen Recht unterworfen haben", aber nur widerwillig und „zu gar

unaussprechlichem Schaden der ganzen Christenheit" (Erl. Ausg. 23, 149 f.). Infolge dieser Anschauung rät er dem Brück nicht, der Kurfürst solle jenes Gesuch als dem gemeinen Recht widerstreitend bestimmt abschlagen, sondern er solle antworten, die Frage sei zunächst eine Gewissensfrage; so lange Petent selber noch im Gewissen unsicher sei, ob Bigamie statthaft sei, dürfe er nicht dieselbe begehren, und es sei nicht des Kurfürsten, sondern der Prediger Sache, sein Gewissen zu berichten. Sodann vermissen wir hier bei Luther die Erkenntnis, daß Bigamie nicht dem Wesen der gottgewollten Ehe entspricht. Es wird dieser Mangel dadurch verschuldet sein, daß Luther zu jener Zeit vorwiegend mit dem Alten Testament sich beschäftigt hatte und in seiner Hochschätzung der Frommen des Alten Bundes nicht die relativ niedrige Stufe ihrer Frömmigkeit erkennen mochte, daher sie für „rechte, vollkommene Christen" hielt. So konnte er denn im Jahre 1523 zur Entschuldigung der bei den „Vätern" vorgekommenen Bigamie sogar öffentlich äußern: „Ich könnte es noch heute nicht wehren", wenn er gleich, von dem richtigen Gefühl geleitet, hinzufügte: „Aber raten wollte ich es nicht . . . Doch wollte ich es nicht aufbringen, sondern darum sage ich es, daß man die Väter nicht verwerfe" (Erl. Ausg. 33, 324).

Zum Glück wurden diese Predigten erst im Jahre 1528 gedruckt, so daß sich der Landgraf Philipp von Hessen noch nicht auf jene Äußerung Luthers berufen konnte, als er im Jahre 1526 sich an diesen mit der Frage wandte, ob er eine zweite Gemahlin sich nehmen dürfe. Und nun ist Luther schon zu größerer Klarheit gelangt. „Meine treuliche Warnung und Rat ist, daß — die Christen sonderlich — nicht mehr denn ein Eheweib jemand haben soll" (De Wette 6, 79 f.). Jetzt weiß er das im Alten Testament Gestattete den Christen dadurch zu „wehren", daß er auseinandersetzt, wir müßten ein ausdrückliches göttliches Wort für uns haben, „darauf man sich verlassen möge, daß [dasselbe] Gott von den Christen wohl gefalle. Heiden und Türken mögen thun, was sie wollen". Doch aber denkt er auch zu jener Zeit noch etwas anders über die Bigamie, als sie heutzutage allgemein beurteilt wird. Denn er fügt in jenem Briefe die Worte hinzu: „Es wäre denn die hohe

Not da, als daß das Weib aussätzig oder sonst entwendet würde." In solchem Falle also, wo heute Ehescheidung und Wiederverheiratung für statthaft gehalten wird, will er lieber nicht Zerreißung des ersten Bandes, sondern Knüpfung eines zweiten. Dasselbe spricht er auch im Jahre 1531 in seinem Gutachten über die von Heinrich VIII. beabsichtigte Ehescheidung aus (De Wette 4, 295 ff.). Seine scharfe Verurteilung dieses Vorhabens: „Tenetur Rex reginam ductam retinere sub periculo salutis et damnationis aeternae" drückt er auch so aus: „Antequam tale repudium probarem, potius Regi permitterem, alteram Reginam quoque ducere et exemplo patrum et Regum duas simul uxores seu reginas habere." Diese Position, daß Bigamie noch erträglicher sei als Ehescheidung (wobei selbstverständlich von dem Fall der durch Ehebruch schon eingetretenen Zerreißung der Ehe abgesehen ist), hat Luther niemals verlassen.

Wie haben wir hierüber zu urteilen? Wie man sieht, handelt es sich hier um eine sozusagen bloß akademische Frage, deren Beantwortung niemals praktische Folgen gehabt hat. Denn die bürgerliche Gesetzgebung hat die wirkliche, d. h. die öffentliche, rechtsgültige, Bigamie unmöglich gemacht. Und nachdem einmal das öffentliche Gewissen unter dem Einfluß jener Gesetzgebung die Bigamie als ein horrendum anzusehen sich gewöhnt hat, müßte eine Adoption der Lutherschen Beurteilung in der Gesetzgebung verhängnisvoll werden. Wohl aber läßt sich fragen, ob nicht an sich das Urteil Luthers richtig ist. Dieser hat dasselbe unmittelbar der Bibel entnommen, welche Ehescheidung (es sei denn die Ehe schon gebrochen) direkt untersagt, hinsichtlich der Bigamie aber nicht ein ebenso ausdrückliches Verbot enthält. Und freilich ist Ehescheidung eine Annullierung des von Gott gesetzten Verhältnisses, Bigamie nur eine Alterierung desselben. Ebenso wird man die Entwickelung der Gesetzgebung hinsichtlich Scheidung und Bigamie wohl nicht für die bestmögliche erklären, wenn man die Folgen derselben ins Auge faßt. Es würde die Achtung vor dem Göttlichen in der Ehe vielleicht besser gewahrt worden sein, wenn die Unmöglichkeit der Lösung des Bandes festgehalten wäre, wenn als das Rettungsmittel in verzweifelten Fällen eine Dispensation zur Eingehung einer

Nebenehe, nicht aber Kassierung der ersten Ehe und Neuschließung einer scheinbar tadellosen Ehe, gewählt wäre. Durch derartige Erwägungen wird es verständlicher, wie Luther stets größeren Abscheu vor Ehescheidung als vor Bigamie gefühlt hat.

Zu einem zweiten relativen Urteil über die Doppelehe wurde er zu einer Zeit genötigt, als er schon dazu fortgeschritten war, den letzten gegen dieselbe sprechenden Grund, welcher ihm offenbar schon immer unklar vorgeschwebt und eine Gestattung derselben unmöglich gemacht hatte, klar zu finden und geltend zu machen.

Es war dies im Jahre 1539, als der Landgraf Philipp den Bucer nach Wittenberg sandte, um von Luther und Melanchthon die Einwilligung zur Eingehung einer zweiten Ehe zu erlangen. (Was Bucer den Reformatoren vorzutragen hatte, s. Corp. Reform. III, 851 ff.). In der Antwort (De Wette 6, 238 ff.) heißt es: „Gott hat die Ehe also eingesetzt, daß es allein zweier Personen Gemeinschaft sein soll, und nicht mehr. . . Dieweil es dem ersten Anfang und der Schöpfung gemäß ist, daß ein Mann nicht mehr denn ein Weib habe, ist solch Gesetz löblich und also in der Kirchen angenommen und ist nicht dagegen ein ander Gesetz zu machen oder aufzurichten." Nur die Monogamie also entspricht der schon durch die ursprüngliche Stiftung der Ehe ausgesprochenen Idee dieser. Nur bei Monogamie ist die tendierte Gemeinschaft möglich.

So hat er denn jetzt auch mehr als einmal erklärt, daß er seinen früheren Standpunkt nicht mehr als richtig anerkennen könne. Er hat vor allem auch betont, daß schon das Verbot der Bigamie durch die geltenden Gesetze das Eingehen einer solchen dem aller menschlichen Ordnung gehorchenden Christen unmöglich mache (z. B. De Wette 6, 275). Als er daher in seinen Vorlesungen — vermutlich gegen Ende 1539 — die Ehen Abrahams zu behandeln hatte, lehrte er: „Sed monendi sunt homines diligenter, ejusmodi exempla Patrum non trahenda in exemplum et imitationem", oder bei Besprechung der Bigamie Jakobs, man dürfe nicht sagen: „Tantus vir sic fecit, cogitavit, ergo ego idem sequar. Sed tu habes aliud speculum, quod contempleris, nimirum communem morem, jus item et legem communem. . . Itaque haec exempla sic tractanda sunt, ut ma-

Digitized by Google

neant moralia integra, quae sunt sequenda. . . Sic igitur excusandi sunt Patres. Sed non sunt trahenda in consequentiam exempla eorum, ne fiat confusio et dissipatio legum et morum communium" (Erl. Ausg., opp. exeget. 6, 110; 7, 261 sqq.).

Um so auffallender erscheint es, daß er zu derselben Zeit dem Landgrafen Philipp die Bigamie nicht „verwehrt" hat. Um so notwendiger ist es, die Motive, welche ihn hierbei geleitet haben, klarzustellen. Eine gerechte Beurteilung wird freilich nicht außer acht lassen, daß Luther in seinem Gutachten dem Landgrafen sein bisheriges Unzuchtsleben so ernst vorhält, wie derselbe unzweifelhaft von keinem anderen Menschen je Ähnliches zu hören bekommen hat; daß er alle nur denkbaren Vorstellungen versucht, um den Landgrafen von seinem Vorhaben abzubringen; daß er bestimmt hervorhebt, Gesetz müsse die Monogamie bleiben, es könne sich höchstens um eine Dispensation in einem einzelnen Notfall handeln; es könne daher keine öffentliche, es dürfe nur eine geheime Ehe sein. Aber nach dem allen ist es nur um so auffallender, daß Luther für den Fall, daß alle seine Vorstellungen umsonst sind und dem Landgrafen „das unzüchtige Leben zu lassen nicht möglich" sei, den Ausweg der Bigamie nicht eisern versperrt.

Zur Gewinnung eines richtigen Urteils ist es vor allem notwendig, zu konstatieren, wie Luther selbst später über dies sein „Bedenken" geurteilt hat.

Am 4. März 1540 wurde die zweite Ehe Philipps geschlossen. Vermutlich in den ersten Tagen des Juni dieses Jahres schrieb Luther an seinen Kurfürsten: „Wo mir solche Sache noch heutigen Tages vorkäme, wüßte ich nichts anderes zu raten, denn ich geraten habe. . . Solcher Bericht schäme ich mich nicht, wenn sie auch vor alle Welt kommen sollte"; während er doch inbezug auf seine im Jahre 1523 vorgetragene Entschuldigung der Bigamie Abrahams ohne Zögern erklärt: „Wenn ich alles sollte jetzt verteidigen, was ich vor Jahren, sonderlich im Anfang gesagt oder gethan, müßte ich [auch noch] den Papst anbeten" (Lauterbach, Tagebuch, S. 198). Als dann das Geschehene ruchbar geworden war, erklärte er Mitte Juli bei den über das nun einzuschlagende

Verfahren gepflogenen Verhandlungen in Eisenach: „Die Sache habe in conscientia gar keine Not, und das haben sie [er und Melanchthon] ihm [dem Landgrafen] zugegeben und das auf sich genommen“; „er wolle sich vorbehalten, in casibus conscientiae zu dispensieren“; „die Sache sei nicht vor der Welt, aber vor Gott Recht“ (Lenz, Briefwechsel Philipps mit Bucer 1, 373 ff.; vgl. De Wetee 6, 265). So beurteilte er sein Verhalten in diesem Fall, während er doch zu gleicher Zeit sich garnicht davor scheute, inbezug auf das früher „über Genesin“ von ihm Geäußerte frei zu erklären: „Was sträflich sei, könne er nicht verfechten. Er lerne alle Tage. Wer [d. h. welcher Mensch] weiß, was er noch widerrufen werde.“ Der Landgraf verstand die Forderung Luthers, die Sache müsse geheim bleiben dahin, als schäme dieser sich seines Anteils an derselben. Darauf antwortet Luther am 24. Juli, er bestehe nur um des Landgrafen und anderer willen auf Geheimhaltung, nicht aber um seiner selbst willen. „Wenngleich alle Teufel den Ratschlag offenbart wollten haben, wollt [ich] ihnen von Gottes Gnaden dennoch Antwort zu geben wissen, daß sie nichts an mir sollten haben. . . Ich weiß von Gottes Gnaden wohl zu unterscheiden, was in Gewissensnöten vor Gott aus Gnaden nachgegeben mag werden, und was außer solcher Not vor Gott in äußerlichem Wesen auf Erden nicht recht ist. . . Gott will in diesem Fall das weltliche Recht contra digamiam gehalten haben und dennoch in foro conscientiae die Hände ungebunden haben, digamiam aus nötigen Ursachen wider das weltliche Recht nachzulassen. . . Ich weiß wohl, wenn es zur Feder kommt, mich herauszudrehen“ (De Wette 6, 274 ff.).

Als im folgenden Jahre eine — unter dem Pseudonym Hulbericus Neobulus ausgegebene — Schrift sogar Ehescheidung und Polygamie in Schutz nahm, erklärte sich Luther freilich aufs schärfste gegen dieselbe (Erl. Ausg., 65, 206 ff.), aber nur deshalb, weil sie das, was bei den Vätern im Alten Testament in Wirklichkeit nur eine Dispensation gewesen sei, zu einem Rechte machen wolle. Kurz faßt er sein Urteil über jene Schrift in die Worte zusammen: „Wer diesem Buben und Buche folgt und darauf mehr denn ein Weib nimmt und will, daß es ein Recht sein soll, dem

gesegne der Teufel das Bad im Abgrund der Hölle." Freilich treffen wir auch den Satz an: „Was ist es Not, daß wir alle Ursach suchen, warum den Vätern und unter Mose viele Weiber gestattet sind! Gott ist Herr, er mag sein Gesetz aufheben, ändern, lindern, wie er will, aus Not oder ohne Not. Aber das gebürt uns nicht nachzuthun, viel weniger ein Recht zu stiften, das gelten müsse oder Exempel werden." Aber damit hat er nur seinen Hauptsatz verteidigen wollen: „Man soll mir kein Recht daraus machen." Er hat damit jede rechtsgültige d. h. öffentliche Polygamie untersagt, sei es, daß man dieselbe in Einzelfällen durch gesetzliche Dispensation, sei es, daß man sie als allgemein rechtsgültig zulassen wolle. Er hat damit nicht die in einem besonderen Notfalle mögliche beichtweise Zulassung einer geheimen Ehe neben der rechtsgültigen öffentlichen Ehe verneinen wollen. Auf sein Verfahren in der hessischen Ehesache beziehen sich seine Worte nicht.

Am 16. Mai 1542 berichtet der Landgraf dem Bucer über eine Unterredung, welche er mit Luther über jene Schrift gehabt habe. Zwar dürfen wir auf diese Wiedergabe von Äußerungen Luthers nicht entscheidendes Gewicht legen, da der Berichterstatter allzu parteiisch war. Aber ohne Bedeutung ist es doch wohl nicht, daß die Frage, ob Luther mit Zulassung jener Doppelehe ein Unrecht begangen habe, überhaupt garnicht zur Sprache gekommen, daß nur über die „Argumente", mit denen sich etwa eine Bigamie entschuldigen lasse, verhandelt zu sein scheint. Hat Luther wirklich geäußert, „das mit dem Lamech sei ein schlecht und nicht genugsam Ursach, man sollte allein der Väter Exempel vorgenommen haben; zum andern die Not, die sich in etlichen Fällen zutragen möchte", so hat er auch bei dieser Gelegenheit nicht Reue über sein früheres Verfahren kundgegeben (vgl. Lenz II, 82).

Im Jahre 1545 endlich äußerte Luther einmal gesprächsweise über jenes Vorkommnis: „Also thun alle unsere Widersacher: Was an uns böse ist, das mutzen sie auf, des anderen guten schweigen sie" (Erl. Ausg., 61, 302 ff.). So wohlberechtigt es ist, dieses Wort den Lästerern der Reformation zuzurufen, so fragt sich doch, ob dasselbe auch Luthers Anteil an jenem Ereignis als böse bezeichnen will. Ohne Zweifel meint jenes „uns" die evangelische Partei.

An dieser sahen die Gegner das Böse, daß einer ihrer Führer so wenig seiner Triebe Herr war, daß er eine zweite Ehefrau verlangte. Nur dieses kann Luther gemeint haben, da er als „gut" und als „böse" dasjenige einander gegenüberstellt, was die Welt an ihm selbst und was sie am Landgrafen gesehen habe. Denn an die im Mittelalter beliebte Fabel von Marcolphus und Salomo erinnernd sagt er: „Ich, Philipp und andere, wir haben viel schöner nützlicher Bücher geschrieben und euch lange genug das rote Mündlein gewiesen. Da habt ihrs nicht gewollt. Nun läßt euch der N. [Landgraf] in den Ars sehen. Ihr habt das Gute nicht wollen annehmen, so mögt ihr nun in das Böse sehen." Von sich persönlich sagt er dann: „At dicat aliquis: Placet tibi factum? Non. Si queam mutare, facerem libenter. Cum non queo, fero aequo animo. Ego sum rusticus et durus Saxo." Wie hätte er so reden können, wenn er mit dem, was er nun „tragen" müsse, ein von ihm selbst begangenes Unrecht gemeint, wenn er die üblen Nachreden, welche auch ihn darum trafen, als vor Gott berechtigt anerkannt hätte!

Nach dem allen hat Luther nicht zugegeben, daß er dem Landgrafen eine andere Antwort hätte erteilen sollen. Welche Motive haben ihn denn zu jener verwunderlichen Entscheidung genötigt?

Vor allem müssen wir auf das bestimmteste jeden Gedanken und leisen Argwohn zurückweisen, als könnten kirchenpolitische Erwägungen bei Luther maßgebend gewesen sein. Zu oft hat er sich als den „gegen Hohe und Niedrige gleich unbeugsamen und scharfen Zeugen der Wahrheit" (so Köstlin) bewiesen, zu ausnahmslos hat er infolge seines großartigen Gottvertrauens „alle menschlichen Erwägungen ausgeschlossen" (so Ulrich von Hutten), daß es unfaßbar wäre, wenn er in diesem einzigen Falle dem Landgrafen um deswillen Konzessionen gemacht hätte, um denselben nicht zurückzustoßen, sondern der evangelischen Partei den mächtigen Arm desselben zu erhalten. Lag doch dieser Fall kirchenpolitisch ganz ähnlich wie der Ehehandel Heinrichs VIII. von England, dessen Freundschaft die deutsch-evangelische Partei gewinnen konnte, wenn Luther ihm den gewünschten Dispens zur Ehescheidung gegeben hätte. Wie viel leichter war es, hier Konnivenz zu zeigen, da des Königs

Vorhaben von vielen Seiten für berechtigt und zu gestatten erklärt war! Und doch stellte Luther sich auf das Entschiedenste auf die Seite der ihm sonst so verhaßten Löwener Gelehrten und untersagte dem Könige die Ehescheidung bei Verlust seiner Seligkeit. Auch brauchte Luther garnicht zu fürchten, den Landgrafen durch Verweigerung des erbetenen Dispenses ins katholische Lager zu treiben. Es ist eine zur gerechten Beurteilung Philipps hochwichtige Thatsache, daß dieser immer wieder — auch durch Bucer vor Luther und Melanchthon — erklärt hat, er werde, wie auch Luthers Urteil über sein Vorhaben ausfallen möge, unter allen Umständen „bei seinem Glauben bleiben" (z. B. Lenz 1, 354. Corp. Ref. III, 856). Das einzige, was Luther fürchten konnte, war eine rein politische Annäherung Philipps an den Kaiser, falls nicht der Reformator, wohl aber der Kaiser ihm die Bigamie gestattete. Derartiges aber war Luther durchaus gleichgültig. Als Philipp später mit dem Gedanken umging, nachträglich auch noch des Kaisers Genehmigung seiner zweiten Ehe einzuholen, ward in Hessen ein Plan zur Erlangung derselben entworfen (Lenz 1, 368 f.). Darin heißt es, um den Kaiser dafür zu gewinnen, solle man ihm vorhalten „die angenehmen Dienste, so der Landgraf S. Kais. Majestät wider ihre Widersacher . . . item auch wider etliche Reichsstände, so seiner fürstlichen Gnaden [des Landgrafen] Religion oder Bündnis nicht wären, thun könnte und unzweifelich auf den Fall [der Gutheißung der zweiten Ehe Philipps] thun würde." Endlich hat Luther auch bei dieser Angelegenheit dem Landgrafen gegenüber seine vollständige Selbständigkeit gewahrt und ist trotz der Bitten und Drohungen desselben nicht einen Zoll breit von der eingenommenen Position abgegangen, hat auch demselben so derb die Wahrheit gesagt, daß man klar erkennt, wie wenig er darauf ausging, denselben nur nicht zurückzustoßen (vgl. z. B. Lenz 1, 372 ff. De Wette 6, 273 ff.). Auch der Landgraf hat aus den ganzen Verhandlungen, während deren er dem Luther mehr als einmal niedrige Motive zugetraut hatte, immer wieder den Eindruck gewonnen, daß der Reformator bei seinen Entschließungen einzig auf Gott Rücksicht nehme: „Wir halten euch", so schreibt er ihm am 27. Juli 1540, „für einen Mann, der auf

Gott steht." Mag also Luther mit seiner Entscheidung geirrt haben, jedenfalls hat er nur Gottes Willen thun wollen und hernach gemeint, ihn gethan zu haben.

Eine richtige Beurteilung seines Verfahrens wird dadurch sehr erschwert, daß er selbst, um nicht den Landgrafen und damit die evangelische Partei bloßzustellen, mit eiserner Beharrlichkeit über die ihn leitenden Motive geschwiegen hat. Nur einmal hat er in einem vertraulichen Schreiben an seinen Kurfürsten (Lauterbach, Tagebuch, S. 196 ff.) ein wenig davon offenbart. Dieser Brief also muß vor allem verwertet werden. In demselben giebt nun Luther klar an, welcher Gedanke ihn bestimmt hat. Entsetzt über das Vorhaben des Landgrafen haben er und Melanchthon anfangs nur Gegenvorstellungen und die Bitte, den Plan aufzugeben, gehabt, obwohl Bucer im Namen des Landgrafen schon mitgeteilt hatte, dieser habe „es aufs höchste und teuerste bei Gott und auf sein Gewissen genommen, er könnte hinfort solch Laster [grauenvollster Unzucht] nicht meiden, wo ihm nicht zugelassen würde, noch ein Weib zu nehmen". Aber „darauf uns weiter gesagt ward, er könnte es nicht lassen. Wenn wir's nicht wollten zulassen, so wollte er es dennoch uns ungesehen thun und vom Kaiser oder Papst erlangen. Wir aber, solchem zuvorzukommen, baten wir demütiglich, wo es S. F. Gnaden ja thun wollte oder — wie er sagte — auf Gewissen und vor Gott nicht anders zu thun wüßte, S. F. Gnaden wollten es doch heimlich halten, weil solche Not S. F. Gnaden dazu zwinge". Dieses also war das Ausschlaggebende: die Furcht Luthers davor, daß Philipp sein Gesuch dem Kaiser und dieser es dem Papste unterbreiten würde (vgl. Lenz 1, 368). Daher sah sich Luther auch genötigt, Bucer nicht ohne eine Antwort zum Landgrafen zurückkehren zu lassen, während er doch diese so „irrige und verzweifelte Sache" lieber noch reiflicher erwogen und über die ihm unsicheren Thatsachen Erkundigungen eingezogen hätte; wie er denn in der Antwort an Philipp schreibt: „Wiewohl uns in solcher Eil darauf zu antworten schwer ist, so haben wir doch D. Bucerum ohne Schrift nicht wollen reiten lassen" (De Wette 6, 239). Denn schon eine Hinausschiebung der Antwort hätte den Reformatoren allen Einfluß auf den weiteren

Gang der Angelegenheit entreißen und Philipp bewegen können, sich an den Kaiser zu wenden.

Nach dem vorhin Bemerkten aber darf man dies nicht dahin deuten, als habe Luther nur eine Annäherung des Landgrafen an den Kaiser verhindern wollen. Vielmehr spricht er in den eben citierten Worten selbst es aus, warum ihm diese Aussicht unerträglich gewesen sei. Im Gegensatz zu der Möglichkeit, daß Philipp sich an den Kaiser wende, baten sie, die Sache geheim zu halten. Wurde beim Kaiser Dispens nachgesucht, so konnte die Sache, selbst dann, wenn derselbe abgeschlagen, also eine öffentliche Bigamie unmöglich wurde, nicht verborgen bleiben, zumal da sie dann auch durch die Hände solcher ging, welche eine Gelegenheit zur Bloßstellung eines evangelischen Fürsten nicht unbenutzt lassen konnten. Das aber mußte das schwerste Ärgernis erregen. Dies zu verhüten, ist das einzige Motiv Luthers. Das Wort „Ärgernis" zieht sich wie der leitende Faden durch alle seine mündlichen wie schriftlichen Äußerungen über diese Angelegenheit hindurch. In der Antwort an Philipp wird siebenmal mit diesem Worte gedroht. Es ist auch genugsam bekannt, wie sehr Luther allezeit vor dem „Ärgernis geben" gezittert, wie er selbst große Übelstände hat fortbestehen lassen, so lange er fürchtete, schwache Gemüter würden durch Abstellung derselben geärgert werden. Es braucht auch wohl nicht erst darauf hingewiesen zu werden, daß Luther unter „Ärgernis" nicht Schmach und Spott verstanden hat — dergleichen hat ihn nie betrübt —, sondern das, wodurch andere zu Falle kommen, „Schaden nehmen an ihrer Seele". In dieser Beziehung ist besonders charakteristisch der Brief, welchen Luther an den aus Gram über das Bekanntwerden der Doppelehe erkrankten Melanchthon sandte (De Wette 5, 293 f.). Indem er diesen über das nun doch nicht vermiedene Ärgernis trösten will, schreibt er: „Deinde si Caesar et Imperium vellent, huic scandalo facile occurrere potuerunt, edicto vel repetito vel de novo statuto, ne liceat hoc factum vel jus vel exemplum fieri." Das also verstand er unter dem Ärgernis, daß durch Philipps Beispiel andere Evangelische verleitet werden könnten, demselben zu folgen. Darzu kam das andere: Viele mußten an der evangelischen Lehre irre werden,

wenn sie an einem Haupte der evangelischen Partei so „böse“ Dinge sahen. Dieses Doppelte ist es auch, was er dem Philipp als das um jeden Preis zu vermeidende Ärgernis vorhält (De Wette 6, 241). Daher liegt die Sache gerade entgegengesetzt, als man sie häufig angesehen hat: Nicht die Furcht, Philipp könne die evangelische Partei verlassen, beeinflußte Luthers Urteil; sondern der Umstand, daß der Landgraf diese unter keinen Umständen verlassen wollte. Hätte derselbe erklärt, daß er wieder zur katholischen Partei übergehen würde, falls Luther ihm den Dispens verweigere, so würde er dem eisernen Luther begegnet sein. So würde Luther ihn als einen des Evangeliums Unwürdigen seinem Sündenschicksal überlassen haben, weil dann nicht mehr das etwaige Ärgernis den dem Evangelium Anhangenden und Zugeneigten hätte Seelenschaden zufügen können. Die Liebe, welche das von Gott angefangene Werk vor der Schädigung bewahren möchte, hat Luthers Entscheidung herbeigeführt. Die einzige Tendenz seines „Bedenkens“ und, wenige Zeilen ausgenommen, der gesamte Inhalt desselben ist die doppelte Bitte, 1) der Landgraf möge von seinem Vorhaben abstehen; 2) wenn dies absolut unmöglich sei, so möge er es durchaus geheim halten. Daher sagt er selbst einmal, sein Ratschlag sei garnicht dieses, sondern „vielmehr eine Bitte“ gewesen (De Wette 6, 273).

Eine Analyse der dem Bucer mitgegebenen Antwort wird dies einleuchtend machen. Damit man sehe, wie viel Raum auf die einzelnen Gedanken verwandt ist, sei die Anzahl der Zeilen beigefügt, welche die verschiedenen Abschnitte in der Ausgabe von De Wette (6, 238 ff.) einnehmen. 37 Zeilen sagen: Von einer gesetzlichen Zulassung der Bigamie, welche der Landgraf am liebsten sähe, könne keine Rede sein. Denn nur Monogamie entspreche dem Wesen der Ehe. 7 Zeilen: Nur eine Dispensation in besonderem Notfall, wie wenn die Frau aussätzig geworden, „wissen sie nicht zu verdammen“. 24 Zeilen: Aber auch eine derartige Doppelehe des Landgrafen würde schon um des entsetzlichen Ärgernisses willen nicht gutgeheißen werden können. 39 Zeilen: Anderseits dürfe er auch nicht bei seinem bisherigen Leben verharren. Denn Gott habe Unzucht oft greulich gestraft; dem Glauben müsse ein Gehorsam

folgen; durch das unsittliche Leben Philipps werde seine Gesundheit und Thatkraft zugrunde gerichtet; eine zweite Ehe würde ihm doch nicht die erwartete Hilfe bringen, wenn er nicht ernstlich gegen seine Lüste kämpfe. 17 Zeilen: Darum solle er mit seiner Gemahlin, mit welcher ihm Gott „schöne Junker und Fräulein gegeben“, sich begnügen und Geduld haben. 4 Zeilen: Wäre ihm aber in der That, wie er schreibe, noch nicht möglich, das unzüchtige Wesen zu lassen, „so wollten sie freilich auch lieber, daß er in besserem Stande vor Gott wäre“. 5 Zeilen: Falls nun der Landgraf trotz aller ihrer Gegenvorstellungen bei sich beschließen würde, noch ein Eheweib zu haben, so gehe ihr Gutachten dahin, daß solches heimlich gehalten werden müsse. 6 Zeilen: Dann werde doch wenigstens das Ärgernis vermieden. 7 Zeilen: Und insofern [unter der Voraussetzung, daß er wirklich nicht seiner Lüste Herr werden könne und den Ausweg einer zweiten Ehe für von Gott erlaubt halte] hielten sie die Eingehung eines solchen Verhältnisses für recht. „Denn was vom Ehestand im Gesetz Mosis zugelassen sei, das sei nicht durch das Evangelium verboten“, welches vielmehr „die verderbte Natur wieder zurechtbringen wolle“ [das im Alten Testament in Berücksichtigung der verderbten Natur Zugelassene könne auch im Neuen Testament zugelassen werden, wenn auf keine andere Weise die verderbte Natur zurechtzubringen sei]. 5 Zeilen: Diese ihre Vorerinnerung möge der Landgraf zu Herzen nehmen. 12 Zeilen: Keinenfalls aber möge er sich an den Kaiser wenden.

Wie man sieht, ist das Hauptmotiv dieses „Bedenkens“ die Vermeidung des Ärgernisses und das zweite, das sekundäre, Motiv das Erbarmen mit dem unglücklichen Landgrafen. Freilich, wollte Luther erreichen, wozu seine christliche Liebe ihn trieb, so mußte er auch für den Fall, daß alle Gegenvorstellungen fruchtlos waren, die begehrte Digamie nicht absolut verwehren. „Es ist uns herzlich schwer genug geworden“, schreibt er, „aber weil wir's nicht haben können wehren, dachten wir doch das Gewissen zu retten, wie wir vermöchten.“ Suchen wir die entsetzliche Situation klar zu formulieren, in welcher Luther sich befand. Nur zwei Wege sah er vor sich. Der eine war der, die Bigamie für absolut unmöglich zu erklären. Dann wandte sich Philipp an den Kaiser,

unberechenbar viele Seelen erlitten dadurch Schaden. In des Landgrafen Leben aber wurde nichts gebessert. Denn gewährte der Kaiser die Dispensation, so war die Bigamie dennoch erreicht, und Philipp stand nun, nachdem Luther sie für unmöglich erklärt, mit bösem Gewissen in derselben. Wurde aber die Dispensation vom Kaiser verweigert, so verblieb der Landgraf in seinem bisherigen Unzuchtsleben mit dem bisherigen bösen Gewissen. Des Landgrafen Seele war in beiden Fällen nicht mehr zu retten. Der andere Weg, welcher Luther offen stand, war der, durch Nichtverhinderung einer zweiten geheimen Ehe das so sehr gefürchtete Ärgernis zu vermeiden, das Leben des Landgrafen nicht unwesentlich zu bessern und ihn vor Verzweiflung zu bewahren.

Er war nicht zweifelhaft, daß er den zweiten Weg einzuschlagen habe. Er konnte so thun, so „schwer“ es ihm auch wurde, weil er Bigamie für das geringere unter zwei Übeln hielt, weil er das bisherige Leben des Landgrafen für weit schlimmer ansah, und weil er nach den eidlichen Beteuerungen desselben für möglich hielt, daß er nur zwischen Bigamie oder Beharren bei dem bisherigen Leben die Wahl habe. Ist doch auch wohl Thatsache, daß der Landgraf seit wenigstens sechzehn Jahren vergebens versucht hatte, jene Lüste zu überwinden, daß er darum in beständiger Gewissensangst lebte und daher in dieser ganzen Zeit nur ein einziges Mal, als eine Krankheit ihn noch stärker vor dem Gericht Gottes erzittern machte, das Abendmahl zu empfangen wagte. Um was für Sünden aber es sich gehandelt hat, mag man daraus abnehmen, daß Luther an seinen Kurfürsten schreibt: „Hätte ich gewußt, daß der Landgraf solche Notdurft nunlängsther wohl gebüßt und büßen konnte an anderen, als ich nun erst erfahre, an der zu Eschweg, sollte mich freilich kein Engel zu solchem Rat gebracht haben“ [1]). Einem Konkubinat den unglücklichen Landgrafen zu ent-

1) Natürlich will Luther hiermit nicht sagen, daß er lieber ein bloßes Konkubinat als die Doppelehe gestattet hätte; sondern, daß er dann, wenn er gewußt hätte, daß der Landgraf seinen unbezähmbaren Geschlechtstrieb in einer vor der Welt für anständig geltenden Weise befriedigen konnte, die Behauptung desselben, es bleibe ihm nur die Wahl zwischen den haarsträubendsten Sünden und einer zweiten Ehe, für unwahr erkannt und infolge dessen

reißen, hätte Luther nicht Bigamie gestattet. Zu schwereren Sünden muß Philipp durch seinen krankhaft gesteigerten Geschlechtstrieb getrieben worden sein. Wir können die Beantwortung der Frage, um welche Sünden es sich gehandelt hat, vermeiden. Denn es kommt uns hier nur auf das an, was Luther aus den ihm durch Bucer gewordenen Andeutungen verstanden hat. Dieses aber muß nach der eben citierten Äußerung etwas sehr Arges gewesen sein. Wenn Luther Derartiges bei einem der besseren Fürsten seiner Zeit nicht für undenkbar hielt, so kann darüber nur derjenige sich wundern, welcher mit den sittlichen Zuständen des späteren Mittelalters, vor allem an den Höfen der Fürsten, der geistlichen Würdenträger und des Papstes unbekannt ist.

Nach dem Gesagten wird man nicht mehr dem Irrtum sich hingeben, als habe Luther die Bigamie für etwas Nichtsündliches gehalten. Immer wieder heißt es, „sie wollten es nicht verteidigen für eine rechte gute Sache. Sie haben gesagt: für eine Gnadensache, und nicht für eine gute Sache“ (Lenz 1, 375). Man hat sich eben sorgfältig davor zu hüten, die in früherer Zeit gethanen Äußerungen Luthers über die Bigamie zur Erklärung seines Verfahrens bei dieser Doppelehe zu benutzen. Luther hatte seitdem seine Stellung wesentlich verändert. So hatte er öfter ausgesprochen, eine Ausdehnung der für die „Christen“, die Gläubigen, gegebenen

---

das Verlangen nach einer zweiten Gemahlin als unberechtigt abgewiesen hätte. Die obige Äußerung zeigt, daß er damals an den Beteuerungen Philipps irre geworden war, daß er sich selbst für überlistet hielt. Es bedurfte erst wiederholter und stärkster Versicherungen vonseiten des Landgrafen und des Anerbietens, mit Zeugenaussagen die Wahrheit seiner früheren Darstellung der Sachlage zu erhärten, um Luther wieder glauben zu lassen, daß Philipp doch wohl nicht ohne die allerschwersten Unzuchtssünden habe leben können (vgl. Lenz a. a. O. 2, 383. 387). Ebenso war Luther, als er obigen Brief schrieb, darüber mißgestimmt, daß Philipp schon zu der Zeit, da er Luthers „Bedenken“ nachsuchte, eine bestimmte Person ins Auge gefaßt und die Vorbereitungen zur Verehelichung mit ihr betrieben hatte, ohne davon irgendetwas gegen die Reformatoren verlauten zu lassen. Ebenso wenig hatte Luther geahnt, daß Philipp das Gutachten der Reformatoren nicht sowohl zur Beruhigung seines Gewissens, als um der Mutter der Marg. von der Sale willen begehrte, welche nicht ohne ein solches ihre Einwilligung zu der Verehelichung ihrer Tochter geben wollte.

biblischen Vorschriften auf die „Unchristen“ sei nur vom Übel; die Weisungen der Bibel dürften nicht ohne weiteres zu alle Staatsangehörige verbindenden Gesetzen gemacht werden (z. B. Erl. Ausg. 20, 71). Wohl auf diese Unterscheidung anspielend wünscht der Landgraf mehrmals die Erklärung, man halte ihn seiner Bigamie wegen nicht für einen Unchristen (z. B. Lenz 1, 381. 384). Hierauf aber ist Luther nie eingegangen. Die Frage, wie weit ein Christ auch die in seiner früheren Zeit zu Lastern gewordenen, zumal in körperlicher Konstitution begründeten Sünden überwinden könne, welche Sünden den wirklichen Glauben ausschlössen, hat er nicht zu beantworten gewagt. Wohl aber ist er der Überzeugung gewesen, daß, falls wirklich Philipp seines Geschlechtstriebes nicht Herr werden könne und falls er im Gewissen überzeugt sei, Gott gestatte ihm aus Gnaden Bigamie, so dürfe er das geringere Übel benutzen. „Sofern“, heißt es in dem Bedenken, „halten wir dieses für recht“. Das kann nichts anderes besagen sollen als: An sich ist Bigamie nicht recht; es kann aber verzweifelte Notfälle geben, in denen Bigamie einzugehen insofern das Rechte ist, als das absolut Rechte nicht möglich ist. Daß aber Bigamie nicht absolut unmöglich ist, folgert Luther daraus, daß Gott sie thatsächlich unter besonderen Verhältnissen gestattet hat. Der Landgraf hat Luthers Antwort auch richtig verstanden. Er faßt dieselbe einmal in die beiden Sätze zusammen: „Wie ihr uns die Bigamie widerraten und was ihr uns deshalben verpersuadiert und erinnert habt“ und „daß euch für besser angesehen, wenn wir uns des unzüchtigen Lebens ja nicht enthalten könnten, daß wir ein Konkubin oder Zuweib genommmen und hinfort uns eingezogen halten, denn daß wir in so öffentlichen Unzüchten blieben wären“ (Lenz 1, 364 f.).

Fassen wir noch weiter die Folgen der Entscheidung Luthers ins Auge, so scheint es, als wenn damit gegen die erste Ehe des Landgrafen ein schweres Unrecht begangen wurde. Das jeder rechten Ehe notwendige Erfordernis, das monogamische Verhältnis, fehlte nun dieser ersten Ehe. Aber es hatte ihr schon immer gefehlt. Philipps Ehe war nie eine wahre Ehe gewesen. Die Schuld lag daran, daß er (in seiner katholischen Zeit) ohne die Basis der

gottgewollten Ehe, ohne geschlechtliche Liebe, sich verlobt hatte, d. h. in einem Alter, in welchem er noch nicht die Grundbedeutung der Ehe kannte und fühlte, dazu eine Frau geheiratet hatte, zu welcher er auch nicht noch nachträglich geschlechtliche Liebe fühlen konnte, da sie ihm häßlich und abstoßend erschien, mit einem Steinleiden behaftet war, einen übeln Geruch an sich hatte und dem Trunke ergeben war. Infolgedessen war sein bisheriges Leben ärgeres als Polygamie gewesen. Es war aber auch die unvermeidliche Folge davon eingetreten, daß Philipp die eheliche Pflicht (schon aus Rücksichten der Succession) nicht verweigern konnte, also widerwillig leistete. Er fühlte mehr und mehr nicht nur keine Liebe, sondern Widerwillen gegen seine Gemahlin. Dieses alles war auch der letzteren schmerzlich bewußt, „freundlich bewilligte“ sie daher ihrem Gemahl eine zweite Ehe, in der Hoffnung, daß dadurch auch ihre eigene Ehe wesentlich gebessert werden würde, und in der Erkenntnis, daß der durch Eingehung ihrer Ehe herbeigeführte sündige Zustand nicht jemals ein normaler Zustand werden könne. In jener Hoffnung hat sie auch, soweit sich das heute noch beurteilen läßt, sich nicht getäuscht.

Ebenso wenig beging der Landgraf durch Eingehung einer Nebenehe ein Unrecht gegen die zur Nebenfrau Erkorene. Die Rolle einer solchen würdigt selbstverständlich das Weib herab. Aber Margarete von der Sale hatte sich dadurch, daß sie mit dem verehelichten Landgrafen ein — wenn auch noch nicht zu concubitus fortgeschrittenes — Liebesverhältnis unterhalten, schon derartig herabgewürdigt, daß, falls es bekannt geworden wäre, „niemand ihre Hand mehr würde haben wollen“ (Lenz 1, 334). Freilich konnte die Ehe, welche dieser traurigen Lage ein Ende machte, nur eine geheime sein, also sozusagen nicht eine vollständige Ehe. Aber das Recht auf diese hatte sie verscherzt, und eine doch vor Gott gültige Ehe war demjenigen, wozu Margarete sonst kommen mußte, weit vorzuziehen.

Es kann sich also nur um die beiden Fragen handeln, ob in der That Bigamie ein geringeres Übel ist als alle Schranken durchbrechende Unzucht, und ob auch ein Beichtvater eine geringere Sünde, die doch immerhin Sünde ist, gestatten darf. Hinsichtlich

der ersten Frage wolle man bedenken, daß unser heutiges Urteil über Bigamie und Unzucht sich unter dem Einfluß der (kirchlichen und) bürgerlichen Gesetzgebung gebildet hat. Diese hat Bigamie unmöglich gemacht, läßt aber die wildeste Unzucht zum wenigsten ungestraft, falls nicht wegen Vergewaltigung Klage erhoben wird. Die Folge hiervon ist eine unrichtige Schätzung dieser beiden Abnormitäten. Schon der Landgraf Philipp erhebt den Vorwurf: „Dieses [seine zweite Ehe] hat so große Anfechtung, und da ich in öffentlicher Hurerei und Ehebruch lag, hatte ich gute Tage“ (Lenz 1, 365. Corp. Ref. III, 855). Vor Gott aber ist Unzuchtsleben der diametrale Gegensatz zur Ehe, Bigamie nur eine Alteration der Ehe. Jenes durchbricht alle Schranken, diese kennt doch Schranken, steckt dieselben nur zu weit. Bei jenem sind eheliche Tugenden unmöglich, bei dieser können noch solche vorhanden sein, sei es, daß sie nur gegen die eine der beiden Ehefrauen geübt werden, sei es, daß sie gleichsam auf die beiden verteilt werden. Die bürgerliche oder kirchliche Beurteilung der Bigamie kam nun für Luther gar nicht in Betracht. Denn eine Bigamie, wie sie von der bürgerlichen und kirchlichen Gesetzgebung untersagt war, d. h. eine zweite öffentliche, rechtsgültige Ehe untersagte er dem Landgrafen. Es sollte nur eine Ehe vor Gott sein, eine Gewissensehe. Oder sagen wir noch klarer: Es sollte gar nicht dasjenige sein, was man unter Doppelehe zu verstehen pflegt, sondern ein Konkubinat, welchem das gegenseitige Gelübde der Treue auf Lebenszeit, soweit solche bei dem Fortbestehen der ersten Ehe möglich war, das Sündliche soviel als möglich nahm. Daher schrieb Luther in dem „Bedenken“ dem Landgrafen zur Begründung des Satzes, daß aus einem geheimen Verhältnis kein „besonderes Ärgernis folgen“ werde: „Es ist nicht ungewöhnlich, daß Fürsten concubinas halten“ (De Wette 6, 243). Ebenso erklärt er seinem Kurfürsten gegenüber: „Ich verstand, er [Philipp] würde etwa ein ehrlich Maidlein in einem Hause halten in heimlicher Ehe (ob es gleich vor der Welt ein unehrlich Ansehen hätte), auf- und abreiten, wie solches wohl mehrmals auch von großen Herren geschehen“ (Lauterbach a. a. O.). Daher hat Luther auch gar nicht an eine kirchliche Einsegnung dieses Verhältnisses gedacht. Dieselbe wurde

von Philipp so heimlich vorbereitet, daß selbst Melanchthon, welcher auf des Landgrafen Wunsch derselben beiwohnen sollte, nicht eher als bis er in Rotenburg, dem zur Vornahme der Trauung bestimmten Orte, angelangt war, etwas davon ahnte, zu welchem Zweck er dorthin berufen sei. Bucer mußte versuchen, ihn mit diesem Plane auszusöhnen, und noch an demselben Tage, vielleicht unmittelbar danach fand die Trauung durch Melander statt (Lenz a. a. O. 1, 334 u. 360). Denn auch Melanchthon kann nicht vorher an die Möglichkeit einer Einsegnung dieses Verhältnisses gedacht haben. Hatte er doch in dem von ihm und Luther unterzeichneten „Bedenken" das dem Landgrafen Zugestandene mit den Worten beschrieben: „Daß Ew. Fürstl. Gnaden und dieselbe Person mit etlichen vertrauten Personen wissen Ew. Fürstl. Gnaden Gemüt und Gewissen" (De Wette 6, 243). Es sollten also die beiden Kontrahenten nur einander vor Zeugen Treue zusagen. Ohne Zweifel würde Luther in Rotenburg den Mut bewiesen haben, gegen eine Einsegnung zu protestieren. Daß der zaghafte Melanchthon, derartig überrumpelt, nicht Energie genug besaß, um die vollständig vorbereitete Trauung durch Fernbleiben von derselben zu vereiteln — denn die Mutter der Braut hatte als Bedingung ihrer Einwilligung auch die Gegenwart Melanchthons bei der Trauung gefordert —, dies ist nur zu begreiflich. Wenn wir aber auch nichts davon wissen, daß Luther dem Melanchthon Vorwürfe über sein unmännliches Schweigen gemacht hat, so ist hinreichend bekannt, wie tief Melanchthon selbst über diese ganze Angelegenheit und seinen Anteil an derselben getrauert hat. Das weiche Herz Luthers fühlte, daß derselbe einzig des Trostes und der Aufrichtung bedürftig war.

Es würde nach dem Gesagten richtiger gewesen sein, man hätte niemals den Ausdruck „Doppelehe", unter welchem man etwas ganz anderes versteht, für das dem Landgrafen Zugestandene verwandt. Dieser freilich wünschte eine solche. Dieser hat durch die in Scene gesetzte Trauung eine solche zu schaffen gesucht. Dieser hat nachher nichts unversucht gelassen, um Luther zu bewegen, das fragliche Verhältnis als eine richtige Ehe anzusehen und zu verteidigen. Aber mit unerschütterlicher Festigkeit hat Luther sich diesen Zu-

mutungen widersetzt und die einmal eingenommene Position behauptet. Vor der Welt, für die Welt sollte dieses Verhältnis des Landgrafen nicht-existent sein; nur vor Gott und vor dem Gewissen der Kontrahenten sollte es vorhanden sein.

Dann aber handelte es sich auch einzig darum, wie das Gewissen jene beiden Abnormitäten, ein möglichst nach dem Vorbild der Ehe gestaltetes Konkubinat und wildes Unzuchtsleben gegeneinander abzuschätzen habe. Und freilich war das erstere dem zweiten weit vorzuziehen.

Die große Schwierigkeit entstand erst dadurch, daß der Landgraf nicht aus eigener Macht so sich entschied, sondern Luthers Urteil verlangte. Als ein Beichtvater sollte dieser ihn beraten. Immer wieder betont Luther, daß ihm „beichtweise" die Sache vorgelegt sei, daß er als einem in der Beichte Rat Begehrenden dem Landgrafen geantwortet habe (z. B. Lauterbach a. a. O.). Darf denn ein Beichtvater im Notfall ein geringeres Übel gestatten; oder muß er unentwegt auf dem absolut Guten bestehen, auch dann, wenn er weiß, daß das letztere nicht faktisch werden kann, daß also seine Untersagung des geringeren Übels das Beharren bei dem größeren Übel zur Folge haben wird? Auf diese Frage werden die Antworten verschieden lauten. Es sei gestattet, zwei Fälle vorzulegen.

Ein Kandidat des Predigtamtes, welcher es mit seinem Christentum und mit seinem zukünftigen Berufe ernst nimmt, hat in einer leichtfertigen Stunde sich mit einem dem Christentum durchaus fernstehenden Mädchen verlobt. Erst nachher lernt er die Eltern desselben kennen; sie sind bewußte Atheisten. Seine längere Zeit hindurch fortgesetzten Bemühungen, die Braut und ihre Angehörigen umzustimmen, erweisen sich als absolut vergeblich. Er muß erkennen, daß er nicht allein sich und seine Braut unglücklich machen würde, wenn er sein Eheversprechen hielte, sondern auch dadurch eine segensreiche Wirksamkeit in seinem Berufe unmöglich werden müßte. Er verlangt den Rat eines Beichtvaters. Gewiß wird diesem, falls er die Sündhaftigkeit des Wortbruchs in ihrer Größe erkennt, die Gestattung eines solchen sehr schwer fallen. Wird er aber nicht doch, wenn er wirklich überzeugt sein muß, daß es

sich nur noch um diese beiden Möglichkeiten, um das größere und das kleinere Übel handelt, dieses letztere zulassen? Wird ihn nicht dazu die Liebe zur Kirche, welcher jener dienen soll, und die Liebe zu diesem, welchem eine solche Ehe zu schwere Versuchungen bringen würde, bewegen müssen?

Durch sündlichen Gebrauch eines narkotischen Mittels hat ein Mann seine Gesundheit schwer erschüttert und seine Energie gebrochen. Zur Erkenntnis seiner Sünde, des feinen Selbstmordes, gekommen, ist er doch nicht mehr imstande, ohne ein derartiges Mittel das Leben zu ertragen. Würde es ihm völlig entzogen, so würde er nicht vor grobem Selbstmord bewahrt bleiben können. In seiner Verzweiflung sucht er den Rat eines Beichtvaters. Kann derselbe anders ausfallen, als daß weitere Benutzung eines schwächeren narkotischen Mittels gestattet sei? Es giebt eben ein Gesetz der Sünde. Nicht immer ist es möglich, dasselbe zu durchbrechen und einen normalen Zustand herzustellen. Es können so verzweifelte Situationen vorliegen, wo zunächst nur eine relative, noch nicht eine absolute, Besserung möglich ist. Dann verlangt die Liebe, welche retten will, das geringere Übel zuzulassen [1]). „Man kann uns nicht Schuld geben", schreibt Luther an seinen Kurfürsten, „als hätten wir's williglich und gern oder mit Lust und Freuden gethan. . . Mein Präceptor im Kloster, ein alter feiner Mann, hatte solcher Sachen auch viele und mußte einmal mit Seufzen sagen: ‚Ach, ach, solche Sachen sind so irrig und schwierig, daß hier keine Weisheit noch Kunst raten kann; man muß sie befehlen divinae bonitati.' Aus solcher Erfahrung habe ich auch hier nach göttlicher Güte gehandelt."

Wenn wir aber Luthers Verfahren nicht verurteilen können, so scheint zu folgen, daß auch heute noch ein Beichtvater dasselbe zulassen könne wie er. Aber erstens wird die Situation sicher nicht mehr die gleiche werden können. Sodann lehrt uns die Erfahrung, welche

1) Während wir die gesamte Ausführung des von uns hochgeschätzten Verfassers gern unsern Lesern zur eigenen Erwägung vorlegen, müssen wir wenigstens inbetreff der beiden oben angeführten Beispiele ausdrücklich erklären, daß wir sie nicht zutreffend finden.

Die beiden Redaktoren der Stud. u. Krit.

Luther hat machen müssen, daß die Voraussetzung seines Verfahrens, daß nämlich die zweite Ehe geheim bleiben werde, eine irrige war. Das, was er vor allem erreichen wollte, die Vermeidung von Ärgernis, hat er nicht erreicht. So wird ein Seelsorger unserer Zeit den Ausweg, den Luther eingeschlagen, schon aus demselben Grunde als einen unmöglichen ansehen müssen, aus welchem Luther ihn gewählt hat. Noch weniger kann das Verfahren Luthers in diesem Fall zu einer Deckung derjenigen Vorkommnisse verwandt werden, da Fürsten bei Lebzeiten ihrer ersten Gemahlin eine zweite Ehe eingingen und Geistliche fanden, welche die Trauung vollzogen. Denn wie diese hierzu von Motiven geleitet sein dürften, welche denen, um deren willen Luther dem Vorhaben Philipps nicht direkt sich widersetzte, geradezu entgegengesetzt sind, so war eine Ehe, wie diese Fürsten sie eingingen, eben das, was Luther dem Landgrafen bestimmt untersagt hat, eine auch vor der Welt gültige Ehe.

In dem Vorstehenden ist einzig Luthers Stellung zur Bigamie ins Auge gefaßt. Zu einer gerechten Beurteilung des Gesagten ist unerläßlich, daß man den Reformator von allen anderen, welche im Reformationszeitalter und in späterer Zeit milde Urteile über die Bigamie gefällt haben, weit absondere. Er steht in Wirklichkeit allein da. — Suspendo ergo hic organum meum, donec conferat mecum alius melior, sagt Luther am Schluß des Abschnittes de matrimonio in seiner Captivitas Babylonica.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs.

Von

Prof. D. Th. Häring in Göttingen.

Unter den sogenannten Einleitungsfragen, die der Hebräerbrief aufgiebt, drängen sich die nach dem Zweck derselben und nach der Herkunft seiner Leser voran. Auf sie wenigstens, scheint es, muß sich aus dem Inhalt des Briefs eine Antwort finden lassen, während die nach Art und Zeit, von der nach dem Verfasser zu schweigen, soweit sie überhaupt lösbar sind, von jener Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Leser und dem Zweck des Briefs wesentlich abhängen. Diese beiden aber hängen deutlich aufs engste miteinander zusammen.

Bekanntlich hat noch immer die Annahme am meisten Vertreter, daß die Darlegung der Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten den direkt praktischen Zweck habe, Judenchristen in der Gefahr des Rückfalls zum Judentum zu stärken. Dieser Ansicht steht die andere gegenüber, jene Vergleichung des Neuen Bundes mit dem Alten sei eine wesentlich „theoretische“, „gelehrte“, „akademische“ Erörterung, sofern von den Vertretern des Alten Bundes für die Leser keine Gefahr drohe; praktisch nur insofern, als sie durch Erinnerung an die Größe des anvertrauten Gutes und der damit verbundenen Verantwortung die Leser in

Gleichgültigkeit und Mattherzigkeit stärken, bezw. vor Abfall bewahren wolle, aber vor solchem ins Heidentum, genauer vor Rückfall, also Heidenchristen. Seit diese Ansicht nicht nur im allgemeinen, sondern in fortlaufender Einzelexegese begründet worden ist (v. Soden), darf sie keinenfalls nur als „sonderbare Vermutung" beiseite gelegt werden.

Ihre stärkste Position hat dieselbe in der Charakterisierung der Leser 6, 1 ff.; oder es ist diese Stelle wenigstens diejenige, von welcher aus am ehesten eine objektive Würdigung möglich ist. Bei jener Stelle wird wohl jeder zu dem Geständnis geneigt sein, daß, von ihr aus allein geurteilt, die Leser als Heidenchristen, genauer wohl als Heidenchristen, die einst jüdische Proselyten gewesen, angesehen werden müssen. Es bedarf doch recht künstlicher Mittel, um in „Buße von toten Werken und Glauben an Gott" (ohne ein *δια Ιησου Χριστου*, s. Praed. Petr. bei Hilgenfeld, N. T. extra can. IV, 58 und dazu Usteri, Erster Petrusbrief, S. 72, „Taufenlehre und Handauflegung", namentlich aber in „Totenauferstehung und ewigem Gericht" Lehrstücke zu sehen, die Juden von Christen unterscheiden, so daß sie als „Anfangswort von Christus", als Grundlage ihres Christenstandes bezeichnet werden könnten. (Dabei ist es für die vorliegende Frage gleichgültig, ob man die beiden Ausdrücke „Anfangswort von Christus" und „Fundament legen" beide auf jene Stücke bezieht, oder das erstere gewaltsam auf die bisherige Entwickelung des Briefes.) Außer 6, 1 ff. wird mit Recht 3, 14 in den Vordergrund gerückt und eine runde Antwort auf die Frage verlangt, ob es denkbar sei, daß Rückfall ins Judentum als Abfall von dem „lebendigen Gott" bezeichnet werde.

Umgekehrt hat die Ansicht, daß der Brief an Judenchristen gerichtet sei, und daß es sich um eine vom Judentum drohende Gefahr handle, ihre Stärke doch wohl noch immer an dem nächsten Eindruck der ausführlichen Abhandlung über das Verhältnis des Alten und Neuen Bundes. Daß dieselbe einen wesentlich „gelehrten" Charakter habe, ist ja einerseits zweifellos, nämlich wenn man damit ihren formalen Charakter bezeichnen will. Aber ob sie sich als „akademische" in jenem allgemeineren Sinn bezeichnen läßt, daß eben nur die Größe des christlichen Heilsguts durch Vergleichung

mit dem größten, was es außerdem giebt, anschaulich werden soll? Ist sie nicht enger, unmittelbarer mit den praktischen Mahnungen verknüpft, von denen sie, manchmal fast bis zur Störung des Zusammenhangs, sich umflochten zeigt? Man beachte z. B., wie 5, 10. 11; 6, 1. 3. 9 gerade die Ausführung über das Melchisedekeische Priestertum Jesu mit der Klage, der Besorgnis, der Hoffnung des Verfassers im Blick auf die Leser verknüpft ist; und die Behauptung, wodurch doch wohl die nur mittelbare Bedeutung von 7, 1—10, 18 mitbewiesen werden soll, daß bis 10, 32 alle mahnenden Worte in der ersten Person gehalten seien, während von da an die Leser direkt aufgerufen werden (v. Soden, Handkomm. III, 2. S. 6), ist, auch wenn man 3, 1 und 7, 4 nur als rhetorische Form gelten lassen mag, durch 3, 12; 5, 11 f.; 6, 9 f. 11 f.; 10, 25 (29) widerlegt. Sodann werden sich viele nicht so leicht über das Bedenken beruhigen, ob denn für Heidenchristen, die in Gefahr des Abfalls ins Heidentum standen, die Beweisführung aus dem Alten Testament Überzeugungskraft gehabt hätte? Die Berufung darauf, daß das Alte Testament das anerkannte heilige Buch in der christlichen Urkirche gewesen, reicht doch schwerlich für den speziellen Fall aus, um den es sich hier handelt. Es ist zweierlei, am Christentum verzweifelnde Heidenchristen durch den Hinweis darauf festhalten zu wollen, daß das Alte Testament über sich hinausweise, bezw. daß der Neue Bund den selbst schon so herrlichen Alten überrage, oder innerhalb der in ihrem Glauben nicht erschütterten christlichen Gemeinde aus dem Alten Testament Beweise für irgendeine Wahrheit zu entnehmen, oder auch sogar gegenüber von Heiden aus der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen die Wahrheit des Christentums zu erhärten, da die Anerkennung solcher Gottessprüche überhaupt ein gemeinsamer Boden war. Dazu kommt, daß unter den im einzelnen vielgenannten Beweisen wenigstens 13, 13, wie auch neustens wieder Holtzmann hervorhebt, irgendwelche direkte Beziehung der Lehre zum Judentum doch immer sehr nahe legt. Freilich ist, wenn aus solchen anderen Gründen judenchristliche Leser vorausgesetzt werden, dieses ihr Judenchristentum eine sehr verschieden bestimmte Größe, und ebenso das Judentum, in das sie zurückzufallen im Begriffe stehen sollen. Bekannt-

lich sind in dieser Beziehung fast alle denkbaren Möglichkeiten wirklich vertreten worden: ein Judenchristentum, das den Opferkult noch für Bedingung der Sühne hielt oder harmlos ihn mit dem christlichen Glauben übte oder das praktisch damit längst nichts mehr zu thun hatte, ein Judentum voll religiöser Energie oder ohne Glauben und Hoffen, ein gesetzliches oder weltförmiges u. s. w., und selbstverständlich kommt hierbei die Zeitfrage, ob vor oder nach dem Jahre 70, wesentlich mit in Betracht. Aber diese auffallenden Unterschiede zeigen doch, worauf es uns hier ankommt, um so mehr, daß es ein starker Gesamteindruck sein muß, der auf irgendwelche direkte Beziehung zum Judentum hinzuweisen scheint; und wie in 6, 1 ff. und verwandten Stellen, wenn sie allein in Betracht kämen, wohl jedermann an Heidenchristen bezw. Proselyten dächte, so darf man vielleicht auch sagen, würde die entgegengesetzte Annahme, wenn die zuletzt besprochenen Instanzen allein vorlägen, nicht bezweifelt werden.

Es ist also der Thatbestand selbst, der die Vermutung nahe legt, es möchten verschiedene Leserkreise und verschiedene Störungen, rückläufige Bewegungen doppelter Art in der Gemeinde anzunehmen sein, für welche der Brief bestimmt war. Diese Lösung (s. besonders Weizsäcker, Apost. Zeitalter 490—492) wird sich allen denen empfehlen, die in der Beschaffenheit des Briefes kein Hindernis sehen, so verschiedenartige Gruppen berücksichtigt zu finden. Aber der Einwand müßte zuvor entkräftet sein, daß der ganze Brief einheitlichen Aufbau zeige, und daß wir keinerlei Hindeutung darauf finden, der Verfasser wolle hier oder dort zu einer andern Gruppe der Gemeinde und der ihr drohenden Gefahr übergehen. Der Versuch v. Sodens (a. a. O. S. 9), die wesentlichen Teile „einer regelrechten Rede mit praktischen Zwecken" in unserem Brief nachzuweisen, dürfte in dieser Richtung Beachtung verdienen.

Mithin steht, falls man diese Auskunft ablehnt, im großen und ganzen die Sache doch noch immer so: die einen nehmen wegen des nächsten Eindrucks einzelner Stellen wie 6, 1 ff. heidenchristliche Leser an und schwächen nun den nächsten Eindruck der großen Lehrausführung ab; die anderen nehmen um dieses willen von Rückfall ins Judentum bedrohte Judenchristen an und deuten nun irgendwie

jene anderen Stellen um. Nichtsdestoweniger ist die hierbei als selbstverständlich behandelte Alternative „heidenchristliche Leser, also Gefahr des Abfalls ins Heidentum" oder „Gefahr des Abfalls ins Judentum, also judenchristliche Leser" weder die einzig mögliche noch die durch jene scheinbar widersprechenden nächsten Eindrücke verschiedener Aussagen des Briefs wahrscheinlichste. Warum nicht „heidenchristliche Leser in Gefahr vonseiten des Judentums".

Schürer hat aus Anlaß einer Besprechung der Bleekschen Einleitung ins Neue Testament geäußert (Th. Stud. u. Krit. 1876, S. 776), gegenüber der gewohnten Annahme möchte er vielmehr „judaistisch gesinnte Heidenchristen" als Leser des Hebräerbriefs voraussetzen. Diese Bemerkung weist in die eben bezeichnete Richtung. Aber wie sollen wir uns dabei genauer die Lage der Leser vorstellen? Nach dem Bisherigen ist im allgemeinen jedenfalls anzunehmen, daß es sich um wirklichen Abfall ins Judentum, nicht nur um starke Betonung judenchristlicher Anschauungen handelt. Dies vorausgesetzt, wird jetzt wohl allgemein anerkannt werden, daß nicht von jenem Judentum die Rede sein kann, dessen Hauptforderung die Beschneidung war. Das ergiebt sich aus dem völligen Schweigen unseres Briefes über diese Frage auch da, wo sie nach dem Zusammenhang genannt sein mußte, wenn sie wirklich die Gemüter ernstlich beschäftigt hätte (z. B. 9, 10). Man könnte daher zunächst, um jenen Judaismus zu charakterisieren, an die in Römer 14 (cll. *λογικη λατρεια* 12, 1 f.) vorausgesetzte Situation erinnern, wie dies in der That wiederholt von solchen geschehen ist, die unsern Brief an Judenchristen gerichtet sein lassen (s. Holtzmann, Jahrb. f. wiss. Theol. 1867. Pfleiderer, Jahrb. f. prot. Theol. 1882), und Stellen wie 9, 10; 13, 9 können gewiß in diesem Sinn verwertet werden. Derartige Strömungen, von denen wir im Römerbrief den harmloseren Anfang, im Hebräerbrief ein fortgeschrittenes gefährlicheres Stadium vor uns hätten, mochten unter gewissen Bedingungen (Verzögerung der Parusie, Verfolgungsleiden u. s. w., s. u.) auch für Heidenchristen, die einst Proselyten gewesen (s. o.) gefährlich werden. Immerhin ist diese Vorstellung von dem in

unserm Brief bekämpften Judaismus viel wahrscheinlicher bei der Annahme judenchristlicher Leser; doch wird es schwierig sein, auch in diesem Fall sich eine Entwickelung zu denken, die von jenen Anfängen aus zu einer Gefahr des Abfalls vom Christentum geführt hätte, ohne daß dabei entweder die Beschneidungsfrage wieder in den Vordergrund getreten wäre, oder aber ein anderes Element sich geltend gemacht hätte, das einen wirklichen Gegensatz zur christlichen Wahrheit bedingte. Und auf ein solches anderes dürfte denn wirklich die ganze Haltung unseres Briefs, gerade das, was seine Eigenart ausmacht, hinweisen, so daß es für unsern Zweck nicht notwendig sein wird, alle überhaupt möglichen Vorstellungen über das als gefahrdrohend vorausgesetzte Judentum in Erinnerung zu bringen.

Daß der Verfasser unseres Briefs von „alexandrinischen" Bildungselementen — das Wort im weitesten Sinn genommen — durchdrungen sei, leugnet im Grund niemand: nur wird das Maß dieses „Alexandrinismus" begreiflicherweise möglichst beschränkt, wenn man den Brief an die palästinensischen Judenchristen und zwar vor dem Jahre 70 gerichtet sein läßt. Aber auch diejenigen, welche die Beziehungen unseres Verfassers zu jener Gedankenwelt uneingeschränkt zugeben, sehen vielleicht die volle Wirklichkeit nicht, weil sie wesentlich dabei stehen bleiben, eine von alexandrinischen Gedanken beeinflußte Darlegung des Evangeliums zu konstatieren, ohne darin zugleich den Schlüssel für die Bestimmung der Gegner zu sehen. Es ist aber nach parallelen Erscheinungen im Neuen Testament zum voraus wahrscheinlich, daß die Verwertung bestimmter Bildungsformen im Interesse der Polemik, zur Paralysierung ihrer Verwendung in entgegengesetzter Absicht dient. Was speziell die Auffassung der alttestamentlichen Religion im Hebräerbrief betrifft, so ist gewiß mit Recht bemerkt worden (Harnack, Dogmengesch. I, 225 f.), daß unser Verfasser derselben einerseits eine geistige Deutung gegeben, anderseits weil diese Betrachtung wie bei Paulus eine teleologische ist, dem wörtlich verstandenen Kultus seine zeitweilige Bedeutung gelassen hat, daß er aber im Unterschied von Paulus dieses Verhältnis als das von Schatten und Wirklichkeit bestimmt, während für Paulus dieselbe Auffassung zwar auch nicht fremd,

aber hinter der antithetischen von Gesetz und Gnade ganz zurückgetreten ist. Legt sich hierbei nicht die Vermutung nahe, daß jenes Schema „Schatten und Wirklichkeit“ selbst auch wegen der Anschauung der gefahrdrohenden Gegner zum Zweck ihrer Bekämpfung verwendet sei? Darauf aber, scheint es, weist der Inhalt unseres Briefes wirklich hin, nämlich auf die Bestreitung eines spekulativen Judentums in Formen, die demselben entnommen sind.

Was unser Brief von der abschließenden Rede Gottes im Sohn gegenüber der durch Engel vermittelten sagt, was von seinem unüberbietbaren ewigen Hohepriestertum und dem einmaligen Opfer im himmlischen Heiligtum, das kann freilich nur Darstellungsform für einen alexandrinisch gebildeten Christen sein, um die Superiorität des Christentums darzuthun. Aber gewinnt nicht diese ganze Ausführung erst klare bestimmte Anschaulichkeit, wenn sie eine bestimmte Spitze gegen solche hat, welche die alttestamentliche Religion zu einer Gefahr für Christen machten, indem sie in ihr Abbilder ewiger Wahrheiten, einer himmlischen Welt der Ideen entdecken lehrten? Erklärt sich nicht dann erst ganz jene oft bemerkte eigentümlich schwebende Behandlung der alttestamentlichen Geschichte und Institutionen, z. B. der σκηνη, des **Μελχισεδεκ**, überhaupt alles, was von denen gesagt wurde, die darauf hinwiesen, daß es lediglich das „Schriftbild“ sei, was den Verfasser beschäftige (Schultz, Jahrb. f. d. Theol. 1863, S. 355), und zwar einen Christen, der, wie gesagt, daneben sehr wohl die historische Bedeutung des Alten Bundes kennt (s. o. bei Harnack) und ihn keineswegs in der Art des Barnabasbriefs behandelt. Der ganze Alte Bund ist ihm ὑποδειγμα, aber in einem Sinn, der den, welchen die Gegner meinten, überbietet und widerlegt. An solche Leser scheint er sich zu wenden, denen das Alte Testament nicht in seiner konkreten Wirklichkeit, sondern in seiner „höheren Bedeutung“ als absolute Religion empfohlen wurde. Ihnen zeigt er, daß es freilich eine solche hat, aber ganz anders, ungleich tiefer und höher, als sie meinen; daß alle die sinnvollen Gestalten, Worte und Bräuche, in denen sie das Wahre, das Himmlische ahnend verehren, nicht

wirklich an demselben Anteil geben, daß dies vielmehr eine Wirklichkeit ist allein in Jesus (man beachte den signifikanten Gebrauch des Namens), und daß, weil es sich um eine solche geschichtliche Wirklichkeit handelt, jener Alte Bund nicht nur Allegorie, sondern geschichtliche Vorbereitung ist, reale Weissagung auf den Neuen. Er, Jesus, der Sohn, auf dessen Offenbarung und Priestertum der Alte Bund in diesem doppelten Sinne weist, ist das Urbild aller Abbilder, nicht so wie für die spekulative Betrachtung alles Vergängliche ein Gleichnis ist und das Urbild in tausend Abbildern sich spiegelt, ohne doch je ganz wirklich zu sein, sondern Wirklichkeit dieses Höchsten in dem einfachen Wortsinn, wie die Christen ihn verstehen, wenn sie in ihrer Erfahrung den Zugang zu Gott durch ihres wirklich erhöhten Hohepriesters einziges Opfer sich eröffnet und eine untrügliche Hoffnung verbürgt wissen. Im einzelnen möchte ich hier nur noch darauf hinweisen, daß bei der Annahme, die Gegner seien im Lager jüdischer Spekulation zu suchen, auch die oft schon auffallend befundene Betonung des christlichen Universalismus 2, 9; 5, 9, die Rechtfertigung des Todesleidens 2, 5 ff., die Mahnungen in Kap. 13, besonders inbezug auf *γαμος* und *πορνεια*, und wohl auch die *βρωματα* 13, 9, speziell *ξεναι διδαχαι* helleres Licht gewinnen dürften. Das merkwürdige *θεος ζων* (3, 12 par.) aber, das mit Recht aufgefallen ist, wenn wir an Rückfall von Judenchristen ins Judentum denken sollen, dürfte wohl begreiflich sein, wenn es sich um Abfall von Heidenchristen in jenes spekulativ gefärbte Judentum handelte, denn dieses hatte gerade keinen *θεος ζων* im Sinne der wirklichen Religion (vgl. Siegfried, Ph., 159).

Die bisherigen Bemerkungen würden aber nur die eine Seite der Sache hervortreten lassen. Um sich verständlich zu machen, wie ein solches spekulatives Judentum eine Gefahr für Christen werden konnte, muß man zugleich vergegenwärtigen, daß es eben spekulatives Judentum ist, d. h. aber überhaupt sich vergegenwärtigen die ganze für uns kaum mehr völlig nachzuempfindende Macht verschiedenartiger Kräfte, die in jener wunderbaren Zeit der ersten christlichen Geschichte auf einem Punkte in unklarer Verbindung wirksam sein konnten. Wo Juden spekulierten, da war in

den Abstraktionen noch ein großes Erbe alter Frömmigkeit, eine religiöse Kraft aus anderen starken Wurzeln sich nährend, ein Überschuß von Leben, das den blassen Gebilden des Gedankens sich mitteilte. Und noch ein ganz anderes ist schon mannigfach betont worden: ein solches Judentum war eben doch auch noch Judentum, d. h. es genoß den Schutz der religio licita.

Versucht man, sich aus solchen und verwandten Zügen ein wirkliches Bild der Lage zu machen, in der die Leser unseres Briefs sich befanden, so wird man die Vermutung, welche diese Zeilen aussprechen wollten, vielleicht wenigstens der Prüfung wert erachten. Die Leser unseres Briefs, heidenchristlicher Herkunft, waren in Gefahr, einer jüdischen Propaganda zu erliegen, welche die jüdische Religion im verlockendsten Licht erscheinen ließ: ohne weitgehende Forderungen für das äußere Leben, ohne Beschneidung und Fülle der Gesetze, aufgeklärt, den Strömungen der Zeit zugänglich, dieselben in sich aufnehmend, vergeistigt, und doch durch den Schimmer der Vergangenheit und die ererbte Religiösität seiner Vertreter sowie die ganze Verknüpfung jener Ideen mit Elementen der positiven Religion selbst Religion, „Kraft", nicht nur „Wahrheit", Gemeinde, nicht nur Schule; zu dem allem ein Schutz gegen äußere Gefahren, indes die Christen zunehmend den Verfolgungen ausgesetzt sind. Und wenn die Heidenchristen, denen diese Verlockung nahetrat, einst Proselyten waren (s. o.), schien nicht der jetzt geforderte Schritt die rechte Konsequenz dessen, was sie einst begonnen, Wiederanknüpfung an eine durch den Übertritt zum Christentum nur unterbrochene Entwickelung? Anderseits aber, sollten nicht auch die Juden, welche solche Propaganda übten, hierin ein wertvolles Ziel ihres Strebens gesehen haben: haltend und gewinnend, was eben zu halten und zu haben war, gleichsam Begründung eines Proselytentums höherer Ordnung, jedenfalls Gewinn und Ehre für die väterliche Religion unter den Verhältnissen einer neuen Zeit.

Vielleicht am leichtesten denkbar ist dies alles in Rom im zweiten Jahrzehnt nach Jerusalems Zerstörung. Die Art, wie Grüße an die Vorsteher bestellt werden (13, 24), dürfte der Ansicht, daß es sich um einen Kreis in einer größeren Gemeinde handelt, günstig bleiben, speziell Rom.

Endlich aber möchte bei dieser Auffassung noch verständlicher werden, warum dieser Brief, in vielem unserer Gegenwart so besonders fremd, doch eine besonders wichtige, immer wieder aufgesuchte und neu gewürdigte Quelle christlicher Erkenntnis ist; sie kämpft mit gegen den großen Feind des Evangeliums, die spekulative Umdeutung.

Rezensionen.

1.

Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in zweiter Auflage von neuem herausgegeben und erläutert von D. Th. Kolde. Erlangen und Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandl. Nachf. 1890. VIII und 279 S. in 8°.

Noch immer behaupten Melanchthons Loci communes einen hohen Wert in der wissenschaftlichen Theologie. Man kann aber nicht sagen, daß es von großer Teilnahme zeuge, wenn eine Ausgabe, welche den — bisher unbestrittenen — Anspruch erhob, sie, die man als das erste Glied in der Entwickelung der evangelischen Glaubenslehre bezeichnet hat, „in ihrer Urgestalt" zu bieten, und welche sie überdies mit einer beachtenswerten Einleitung und mit einer Fülle erläuternder Anmerkungen begleitete, es trotz dem mäßigen Preise erst nach 25 Jahren zu einer zweiten Auflage gebracht hat. G. L. Plitt, weiland Professor der Theologie in Erlangen, war es, der 1864 es unternahm, auf Grund eines Exemplars der Nürnberger Stadtbibliothek den Text der für den Urdruck gehaltenen Quartausgabe der Loci von 1521 wieder zu veröffentlichen. Nach seinem Tode hat jetzt Th. Kolde, sein Nachfolger im Amte, die notwendig gewordene neue Auflage besorgt.

Es ist nun nicht meine Aufgabe, Plitts Arbeit einer Prüfung zu unterwerfen, obgleich ich bisweilen auf sie mich beziehen werde, sondern mir liegt ob, Koldes Leistung zu beurteilen: wenn dabei

manche Ausstellungen auch schon Plitt treffen, so ruht doch alle Verantwortlichkeit auf Kolde, da er nicht einen bloßen Abdruck der ersten Auflage geliefert, sondern das Werk so umgestaltet hat, daß es wesentlich neu erscheint.

Zunächst ist anzuerkennen, daß Kolde im Titel die Form Melanchthon gewählt hat, da, wie er S. VIII und 4 mit Recht hervorhebt, die Urausgabe der Loci zu einer Zeit erschienen ist, wo deren Verfasser sich noch nicht Melanthon schrieb.

In der Anlage weicht Kolde von seinem Vorgänger nicht ab; sie ist ja auch so natürlich: Einleitung, Text und Anmerkungen, Beilagen. Hierdurch bestimmt sich zugleich der Gang meiner Besprechung.

Von Plitts Einleitung sind nur wenige Stellen in die Koldes übergegangen, leider gerade solche, die nachzuprüfen und zu bessern möglich und geraten gewesen wäre. Sonst haben wir hier über Melanchthons Jugend und Bildungsgang eine vortreffliche Darstellung, gründlich und anschaulich. Nicht minder Lob verdient die Entwickelung der schriftstellerischen Thätigkeit Melanchthons bis zur Abfassung seiner Loci. Nur bei der Beschreibung der Vorarbeiten dazu und der ältesten Ausgaben vermißt man Akribie: sie erweckt den Schein, als wäre sie genau; sie ist es aber nicht.

Im einzelnen ist hier zu bemerken: S. 16 wird des Erasmus Urteil über den achtzehnjährigen Melanchthon als in dessen „Erklärung des ersten Thessalonicherbriefes vom Jahre 1515, Basel 1516, S. 555" befindlich angeführt. Dies ist ein zu ungenaues Citat, vermutlich aus Corp. Ref. I, S. CXLVI, und Fr. Galles Versuch einer Charakteristik Melanchthons ꝛc., S. 4, zusammengestellt; gemeint sind die dem berühmten zu Basel 1516 erschienenen Novum Instrumentum angehängten, aber schon 1515 gedruckten Annotationes zu den Büchern des Neuen Testaments. — Die S. 17 erwähnte Flugschrift „Cunz und der Fritz" (Kolde giebt irrig den Titel umgekehrt) ging nicht „frühestens Ende" 1521, sondern spätestens im Juli aus; denn Michael Hummelberg gedenkt ihrer als verbreitet bereits am 1. August 1521. — Wenn S. 25 behauptet wird, das Datum des offenen Briefes Melanchthons an Oecolampadius über die Leipziger Disputation „Wittenberg, 21. Juli

(1519)" sei sicher nicht richtig, so bedarf es doch eines stärkeren Beweises, als er sich aus Scheurls Briefbuch II, S. 94 ergiebt, wo eben jener schwerlich in Rede steht. — Daß unter Otho Germanus, der das Empfehlungsschreiben zu Luthers Commentarius in epistolam Pauli ad Galatas 1519 verfaßt hat, sich Melanchthon verberge, ist mir im höchsten Maße unwahrscheinlich; denn „ein vielfaches Zusammenklingen mit sonstigen in jener Zeit von ihm ausgesprochenen Gedanken", die bezeichnend für ihn wären, nehme ich darin nicht wahr, und ich sehe keinen Grund für ihn, unter einem erdichteten Namen dort aufzutreten. — Die Möglichkeit, in Wittenberg auch griechische Drucke ausgehen zu lassen, ist nicht erst, wie Kolde S. 36 meint, durch Melchior Lotthers d. J. Niederlassung daselbst gegeben; denn schon 1511 war bei dem bekannten Wittenberger Drucker Johann Grünenberg ein Elementare introductorium in idioma graecanicum herausgekommen, über welches Panzer bemerkt: „Liber fortasse primus characteribus graecis in Germania impressus." Von Dommer, auf den sich Kolde beruft, sagt, wenigstens an der angemerkten Stelle, darüber gar nichts und steht überdies mit dessen Beurteilung der griechischen Lettern Lotthers in Widerspruch. — Für typographisch ungenau halte ich die Beschreibung des Drucks der Epistola Pauli ad Galatas, S. 36, sicher ist sie es bei Pauli ad Romanos epistola, S. 37. — Auf S. 38 beschreibt uns Kolde nach eigener Einsicht den Codex der Altonaer Gymnasialbibliothek, welchen Melanchthon dem Reformator Breslaus, Johann Heß, geschenkt hat; auch Plitt hatte ihn eingesehen und über ihn berichtet: beide weichen voneinander ab, keiner von beiden hat sich genau an den Codex gehalten. Übrigens war der Codex nicht, wie Kolde S. 38 sagt, seit 1751 verschollen; denn noch 1817 hat J. Struve in einem Programm auf ihn als insigne cimelium der Bibliothek des Christianeum zu Altona hingewiesen. — Merkwürdig ist endlich, daß Kolde, der doch das Exemplar der Nürnberger Stadtbibliothek vor sich gehabt hat, in der Beschreibung der angeblichen Urausgabe in Quart S. 48 einen an sich schon auffallenden Irrtum Plitts einfach wiederholt, nämlich daß zwischen Bogen I und G zwei Blätter eingeschoben seien. Wie kommen I und G zu der be-

zeichneten Stellung, da doch bei der Signatur der einzelnen Lagen von den Setzern die alphabetische Ordnung beobachtet zu werden pflegte? Es muß eben F statt I heißen. Überdies ist hier von Einschub zweier Blätter zu reden durchaus unangemessen: die Lage F besteht aus sechs statt aus vier Blättern, wie ihre Heftung deutlich zeigt; denn F 6 hängt mit F, F 5 mit Fij, Fiiij mit Fiij zusammen. Ebenso verhält es sich mit der Lage R, so daß Plitt und Kolde mißverständlich sagen: „Der letzte, nur unvollkommene Bogen, eigentlich S, ist nicht signiert“; bei Lagen von sechs Blättern geht die Signatur derselben meistens nur bis zum vierten Blatt, hier also bis Riiij, aber die nicht damit versehenen Blätter gehören darum keineswegs einem andern Bogen an.

Nach ihrem Anlaß müßte man die Bedeutung von Plitts und demnach auch von Koldes Ausgabe der Loci vornehmlich in dem gebotenen Text suchen, betont doch Plitt, daß er ihren „ersten Druck nach einem Exemplar der Nürnberger Stadtbibliothek, abgesehen von den orthographischen Willkürlichkeiten, genau wiedergegeben“, und Kolde, daß er ihn „von neuem sorgfältig verglichen“ habe. So hebt es denn auch F. Nitzsch in seiner Besprechung der Ausgabe Plitts (Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. X, S. 185 ff.) hervor, daß dieser, „des Glückes froh, wirklich ein Exemplar der editio princeps einsehen und benutzen zu dürfen“, sich entschlossen habe, sie neu herauszugeben. F. Nitzsch hat zugleich auf die große Seltenheit der Quartausgabe von 1521 hingewiesen und hält zwei Wege ihrer Wiederveröffentlichung für zulässig: entweder auf Grund des alten Druckes eine neue selbständige Rezension des Textes zu liefern, oder aber die editio princeps einfach, also mit Einschluß ihrer Fehler, abdrucken zu lassen und somit dem gelehrten Publikum einen Ersatz für den fast gänzlichen Verlust jener zu bieten. Plitt hat mehr den letzteren, Kolde mehr den erstern betreten.

Von den Grundsätzen, nach welchen Kolde den Text gestalten wollte, erhalten wir nach S. VII folgendes Bild: Den S. 48 f. beschriebenen Druck, die Quartausgabe von 1521, legt er, wie es schon Plitt gethan, ihn mit A bezeichnend, zugrunde, aber infolge nach seinem eigenen Urteil „sorgfältiger“ Vergleichung mit dem Exemplar der Nürnberger Stadtbibliothek „verbessert“ er „meist

stillschweigend" den Plittschen Text „an sehr vielen Stellen, namentlich in der Einführung der biblischen Citate", nimmt „die sogleich in dem ersten Abdruck", das ist, in der Wittenberger Oktavausgabe von 1521, bei ihm B vgl. S. 52 f., vermeintlich „vorgenommenen notwendigen Verbesserungen und Druckfehleremendationen" in seinen Text auf, verzeichnet „die Fehler der editio princeps", eben jener Quartausgabe, in den Noten und giebt hier auch einzelne Abschnitte in der von Melanchthon umgearbeiteten Form des Wittenberger Drucks von 1522 unter dem Buchstaben C, vgl. S. 54, wohl nicht nach eigener Einsicht desselben, sondern nach dem Corpus Reformatorum.

Kundig der einschlägigen Punkte wie wenige und mit den nötigen Hilfsmitteln ausgerüstet, ließ uns Kolde eine musterhafte Ausgabe der so wichtigen Schrift hoffen, bietet nun aber doch einen unzuverlässigen Text.

Schon Plitt fehlte darin, daß er glaubte, „von den orthographischen Willkürlichkeiten" seiner Vorlage absehen zu dürfen, während er doch sehr darauf Bedacht nahm, offenbare Versehen des Setzers in ihr, wie Xenocrite statt Xenocrate, eum statt cum, auroritatem statt autoritatem (s. bei ihm S. 124. 139. 171), seinem Texte zu bewahren. Kolde spricht sich über seine Stellung zur Orthographie nicht aus: sicher ist, daß er die Schreibweise des alten Drucks nicht beibehalten hat; hat er sie nun nach neuerem oder eigenem Gebrauch umgestaltet, so muß man wenigstens fordern, daß er sich gleich bleibe. Wie ist er dem nachgekommen?

Für gerechtfertigt mag es gelten, daß u und v nach heutiger Anwendung, die der Aussprache folgt, gesetzt worden sind; aber es durfte doch nicht Evangelium ꝛc. statt Euangelium ꝛc. stehen, da allein letztere Schreibart philologisch begründet ist. — Sonderbar ist mit j verfahren. Im Text bringt es Kolde mit seltenen Ausnahmen der Aussprache gemäß, nie als Zahlbuchstaben; dagegen in den aus C angemerkten Stellen pflegt er es außer als großen Anfangs- und als Zahlbuchstaben nicht zu gebrauchen. A hat es bloß nach einem vorhergehenden i, B gar nicht. — In zusammengesetzten Wörtern, in denen etwa die Assimilation eintreten kann,

herrscht bei Kolde die vollste Willkür. Man beachte folgendes Verzeichnis, wo K die Lesart Koldes bedeutet: 59, 22 adflatus AB afflatus K, 104, 13 afflatum A adflatum BK, 108, 19 adflatu AB afflatu K; 68, 6 appetitum ABK, 68, 8 appetitum A adpetitum BK; 84, 10 appellat A adpellat BK, 96, 12 appellatione AK adpellatione B, 182, 1 adpellat AB appellat K; 175, 30 adparet ABK, 212, 4 adparet AB apparet K; 59, 27 adsequi ABK, 115, 8 assentimur A adsentimur BK, 167, 28 adspectus AB aspectus K, 171, 21 adsensum AB assensum K. Nur wenige Fälle habe ich hervorgehoben, um mein Urteil zu begründen: die Zahl derer, in denen Kolde hier von A und B abweicht, ist erstaunlich groß, abgesehen von denen, in welchen er mit B stimmt, während er doch einen „sorgfältigen" Abdruck von A geben will. — Fast immer findet man in A quicquid, eine gut bezeugte Form; warum hat nun Kolde, wohl ausnahmslos, mit B quidquid gesetzt? Bei dem häufigen Vorkommen des Wortes in den Loci ist es unbegreiflich, daß auch bei nur flüchtiger Vergleichung mit A der Unterschied nicht sollte aufgefallen sein, und, wenn er aufgefallen ist, daß der Herausgeber, der doch augenfällige Druckfehler notiert, nichts darüber bemerkt hat. Dazu vergleiche man, wovon er ebenfalls nichts sagt: 96, 22 quippiam A quidpiam BK, 129, 15 quippiam AK quidpiam B; 135, 7 quicquam AK quidquam B, 140, 16 quidquam ABK. — Cum kann bekanntlich Präposition und Konjunktion sein. Letztere schreibt man auch quum und quom; Melanchthon liebte in früheren Jahren die Form quom. Wie Kolde hierin seine Vorlage geachtet hat, ergiebt sich aus nachstehenden Beispielen: 74, 22 quum A quom B cum K, ebenso 92, 15; dagegen 210, 6 Quom AB Quum K und 224, 17 Quom CK. — Fast verpönt ist jetzt sequutus zu schreiben, obgleich dies K. Reisig für „so lange konsequent" erklärt, als man sequor, sequi schreibt. Nun hat A 57, 14 sequutus und 128, 18 consequutus, wo B und K secutus, bezugsweise consecutus haben; wie kommt nun K dazu, 62, 7 nach A assequuti dem adsecuti in B vorzuziehen? — Hinlänglich fest steht die Schreibweise auctor: hätte Kolde neuerem Gebrauch folgen wollen, so hätte er sie überall, wo

das Wort vorkommt, anwenden müssen; aber er schwankt beständig: 59, 15 auctorem AB autorem K, 184, 18 autor AK auctor B, 246, 19 autor A auctor BK, 139, 14 autoritate A auctoritate BK. — Kaum scheint es nötig, mehr Beläge beizubringen; doch seien aus der großen Menge der Abweichungen noch hervorgehoben: 59, 2 omneis AB omnes K, 159, 7 caussa AB causa K (so wohl stets), 165, 36 lachrymis A lacrumis B lacrymis K, 167, 32 nuncium ABK und 167, 33 nuncia AB nuntia K, 186, 33 adulescente AB adolescente K, 173, 1 antevortatur AB antevertatur K; exsuscitatum, exsultationem, exspectatio ꝛc. K, wo in A und B das s hinter ex immer fehlt, hingegen 235, 28 auch in K das s hinter ex ausgelassen.

Aus Vorstehendem erhellt, daß die neue Ausgabe der Loci in orthographischer Beziehung den an sie zu stellenden Anforderungen nicht entspricht.

Zur Interpunktion verwendet Kolde zwei Zeichen, denen man eine Berechtigung nicht zugestehen kann: das Semikolon und den Gedankenstrich; beide kommen in A, B, C nicht vor. Es bedurfte ihrer auch nicht, da Komma, Klammern und Kolon, recht gewählt, zur Bestimmung des Verhältnisses der Satzglieder ausgereicht hätten. Für den Ausruf und für die Frage haben A, B, C nur ein Zeichen: wollte Kolde nach neuerer Weise verfahren, so mußte er nicht, was wiederholt geschehen, einen Ausrufungssatz mit dem Fragezeichen versehen. Sonst will ich nur auf einen Fall mangelhafter Interpunktion bei ihm hinweisen, wo dadurch der Sinn geändert worden: 122, 13 muß hinter cetera ein Komma stehen.

In der Einführung biblischer Citate hatte Plitt die Versbezeichnung, die zur Zeit Melanchthons noch nicht gebräuchlich war, ununterschieden neben die Kapitelangabe gestellt und auch allein von ihm hinzugefügte Stellen der heiligen Schrift dem Texte ohne Andeutung ihres Ursprungs einverleibt: es ist allerdings nicht erklärlich, wie er dann in seiner Ausgabe noch meinen konnte, die Loci „in ihrer Urgestalt" zu bieten. Kolde hebt es mit Recht hervor, daß er hier bessernde Hand angelegt habe: er hat (so ist seine Äußerung darüber S. VII zu verstehen) die in dem Druck A nicht befindlichen Bestandteile der Citate eingeklammert. Freilich

hat er es nicht überall gethan. Mir sind folgende Stellen aufgestoßen, wo die Verse hätten in Klammern eingeschlossen werden müssen: 215, 24. 230, 5. 231, 18, und folgende, wo auch Buch und Kapitel so einzuschließen waren: 219, 13. 254, 15. 255, 11. Übrigens ist Kolde sonst bei der Einführung biblischer Citate mit seiner Vorlage ziemlich frei verfahren. Er kürzt vollausgedrückte Angaben ab: 87, 15 Genesis AB Genes. K. 188, 9 Genesis AB Gen. K, 152, 27 Exodi AB Exod. K, 212, 4 ex Deuteronomio AB ex Deuteron. K, 249, 19 Esaiae AB Esai K, 251, 22 Marci AB Marc. K, 223, 11 Lucae AB Luc. K, 179, 15 Actuum AB Act, K (doch 254, 6 Actuum ABK), 194, 29 ad Hebraeos AB ad Hebr. K, 182, 15 Epistola AB sogar Epist. K; anderseits erweitert er abgekürzte Citate: 163, 6 ij. Re. AB II Reg. K, 163, 18 ad Ro. AB ad Rom. K *c. In der Bezeichnung der Stellen geht er teils zu weit, teils nicht weit genug. So führt er S. 59 Gal. 2, 9 an, weil Ambrosius und Hieronymus ex Latinis qui videntur esse columnae genannt werden, aber nicht 5 Mos. 4, 24 für ignis consumens deus S. 85 und noch auffallender nicht einmal wörtlich aus der Schrift entnommene Sprüche S. 91. Ungleich verfährt er auch in der Anwendung der schrägen Lettern bei Citaten: 99, 9 f. sind direkte Worte des Apostels Paulus nicht dadurch ausgezeichnet, 99, 21 dagegen sogar indirekte.

Der Verheißung im Titel, die Loci „in ihrer Urgestalt“ zu geben, hat Kolde insofern Rechnung getragen, als er auch offenbare Druckfehler der vermeintlichen Urausgabe zwar nicht, wie Plitt, in den Text aufgenommen, aber doch in den Noten vermerkt hat. Daraus könnte man den Schluß ziehen, daß sie im übrigen mit seinem Texte stimme. Allein ich habe schon gezeigt, wie wenig dies nach verschiedenen Gesichtspunkten zutrifft. Es finden sich aber noch viele sonstige Abweichungen in A von Koldes Text, die er mindestens in den Noten hätte mitteilen müssen, ja denen nach seiner Anschauung von A größtenteils der Vorzug vor seiner Lesart gebührt hätte. Ich lasse hier ein wennngleich nicht vollständiges Verzeichnis folgen:

60, 9 philosophabatur A philosophatur BK; 61, 2 probe A prope BK; 65, 9 ac A et BK; 69, 27 sunt completae A

completae sunt BK; 69, 31 abiit A abit BK; 69, 32 Rursus A Rursum BK; 72, 4 Neque enim A Neque vero BK; 73, 19 ac siti A aut siti BK; 90, 1 philosophiae paraeneticae A paraeneticae philosophiae BK; 102, 22 adversatur A aversatur BK; 108, 5 Anna A Hanna BK; 109, 20 quanta A quantum BK; 112, 29 Origines A Origenes BK; 113, 29 ac vitiorum A et viciorum B et vitiorum K; 114, 6 non volo uti A volo non uti BK; 115, 12 maius esse A esse maius BK; 122, 16 exegit A exigit BK; 123, 16 exegit A exigit BK; 124, 14 Diliges A Diligas BK (vgl. Koldes Anm. 2 daselbst, wo er die Lesart von A im Texte hat); 141, 7 me audit fehlt in A, steht in B; 144, 14 et in studiis A et studiis BK; 148, 16 domum fehlt in A, findet sich in B; 151, 2 referre AB referri K; 156, 14 fecimus peccatum AB fecimus pactum K; 167, 6 abundantiam A abundantia BK; 173, 17 dubiae A dubie BK (vgl. 178 Anm. 2); 174, 7 appellant A adpellanti B appellanti K; 174, 23 ne movetur A nec movetur BK; 175, 3 tum etiam euangelium A etiam fehlt in B und K; 177, 25 hoc fehlt in A, steht in B; 178, 15 quisitam A acquisitam BK; 178, 17 in fehlt in A, findet sich in B, ebenso 179, 4 est; 180, 33 non solo A non in solo BK; 186, 9 de servando A de se servando BK; 196, 33 facie A facile BK; 202, 26 est fehlt in A, steht in B; 232, 14 et Euangelium A ac euangelium B ac Evangelium K; 249, 12 peccata tua, tam A tua fehlt in B und K; 251, 13 esse fehlt in A, findet sich aber in B. Außerdem sind einige Anmerkungen Koldes inbetreff der Lesarten zu berichtigen.

Wenn man dies Verzeichnis überblickt, so erhält man fast den Eindruck, als ob Kolde die Ausgabe B in der Urgestalt habe liefern wollen. Dagegen streitet jedoch wieder die Menge der Abweichungen bei ihm von B. Von ihnen will ich, da ich vornehmlich sein Verhältnis zu A zu beurteilen habe, nachstehend nur solche hervorheben, in denen B mit A stimmt, die also mehr oder weniger grobe Verstöße des Herausgebers gegen seine Aufgabe bekunden:

69, 19 Proverbiorum A Proverb. B Proverbium K;

76, 14 Aristotelico vocabulo AB vocabulo fehlt in K; 77, 6 proficiscitur opus AB opus fehlt in K; 89, 1 Tolerans fuit Socrates, sed amans gloriae aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato, sed amore laudis AB, die Worte von sed amans bis Cato fehlen in K; 89, 11 et philautia AB et fehlt in K; 90, 16 hat K mit A Esaias, 90, 17 gegen AB Esaias, 90, 19 mit AB Esaiae, und doch erfordert der Zusammenhang überall den Genitiv; 99, 13 viribus fehlt in AB, ist auch nicht notwendig, da es aus 99, 6 ergänzt werden kann (in K ist es aus C aufgenommen, hat aber nicht dieselbe Stellung wie in C erhalten); 103, 2 commota sunt AB sunt fehlt in K; 103, 5 quae nobis commoda AB quae commoda K; 105, 12 capite tertio Paulus AB Paulus capite tertio K; 108, 4 ac reducit AB et reducit K; 109, 12 in ca. A in cap. B in fehlt in K; 109, 14 quando non proieceram AB non fehlt in K; 109, 28 et proxime AB et proximus K; 123, 13 e priore AB a priore K; 125, 22 malum malo A malum malum B malo malum K (A wäre zu folgen gewesen, B anzumerken, vgl. F. Nitzsch in Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. X, S. 187); 128, 15 Mat. XXI. cap. AB Matth. XIX. K (das Citat zwar berichtigend, aber cap. auslassend); 128, 21 Non est AB Nec est K; 132, 9 priore AB priori K; 139, 19 praecepit AB praecipit K; 144, 14 vor monachi noch alii AB; 145, 8 horrendam et abominabilem AB et fehlt in K; 151, 18 deum tuum AB tuum fehlt in K, und gleich darauf 151, 19 in tota anima tua AB tota fehlt in K; 155, 5 poterit AB potuit K; 161, 8 Et cap. AB cap. fehlt in K; 162, 4 ἡμῖν AB ὑμῖν K; 163, 6 legem legi AB legi fehlt in K; 164, 7 disceptationes AB disceptationis K (Kolde macht den Genitiv disceptationis abhängig von hoc genus, während in AB hoc genus der Accusativ der näheren Bestimmung zu disceptationes ist, oder sollte hier in K ein neckischer Druckfehler vorliegen?); 179, 10 discenda AB dicenda K; 179, 31 tua te salvam AB te fehlt in K; 180, 10 quod argumentari AB quo argumentari K; 180, 28 vestimentum ad induendum &c. AB ad induendum fehlt in K; 181, 8 hinter nos steht in AB noch simplicissima verba, in K

nicht; 183, 28 tui AB tua K; 183, 30 a te vor implebuntur fehlt AB; 184, 15 sentientem A sencientem B scientem K; 189, 15 vor universae steht in AB noch per, in K nicht; 191, 14 sapit ad Ro. A sapit, ad Romanos B sapit, Ro. K; 191, 15 ad Corint. ij. A ad Corinth. ii. B ad Corint. K; 196, 13 indicia AB judicia K; 197, 5 caritas sit AB caritas est K; 198, 8 ex aequo et candide AB ex aequo candide K; 202, 4 hinter iustificare steht noch Fidem vivam iustificare in AB, in K nicht; 206, 29 ignoret AB ignorat K; 210, 5 sibi pro deo AB pro fehlt in K; 211, 5 oportuit AB oportuerit K; 211, 23 ac novum AB et novum K; 217, 22 sed de tota lege AB sed tota lege K; 219, 12 iustificat AB iustificavit K; 221, 19 totam legem AB legem fehlt in K; 221, 32 ubique AB utique K; 229, 2 eadem fides AB etiam fides K; 235, 11 σφραγίδας AB σφραγίδα K; 235, 17 sublevanda, erigenda et confirmanda AB erigenda fehlt in K; 235, 28 extinxerunt AB extinguerunt K (kein Druckfehler, sondern aus Plitts Ausgabe herübergenommen, aber grammatisch falsch); 241, 17 vor vivificationis noch signum in AB, in K nicht; 242, 5 Johann. i. A Johan. i. B, also durfte Joh. I. in K nicht eingeklammert werden; 244, 26 Certum est autem AB autem fehlt in K; 245, 6 revocarit AB revocavit K; 248, 21 vor damnemus noch et in AB, in K nicht; 254, 1 administrat AB administrant K.

Ob nun auch einige von den übrigens nicht vollständig aufgeführten Verstößen zu den Druckfehlern gerechnet werden möchten, so würde doch dadurch nur wieder deren schon ohnehin große Zahl vermehrt. Es sei gestattet, wenigstens etliche nicht alsbald in die Augen fallende derselben hier zu verzeichnen.

Zu lesen ist: 59, 27 Nos certe; 69, 5 affectuum; 76, 11 si qua; 88, 21 operum; 89, 8 At quid; 91, 33 quanto; 92, 14 aegre; 106, 24 nostrae; 120, 7 quas; 142, 13 cum illo; 144, 4 piorum; 144, 24 ἀπερισπάστως; 150, 7 irae; 152, 12 vertere; 176, 18 Scholastica; 188, 4 Genesis XXII., 192, 4 verteris; 212, 14 exigebatur; 215, 27 patribus vestris;

219, 20 bibere; 243, 15 propius; 247, 26 alteram; 248, 29 deliqueris.

Mein Urteil, daß Koldes Text nicht zuverlässig sei, glaube ich hiermit genügend bewiesen zu haben.

Günstiger kann ich über die Anmerkungen urteilen, so weit sie der sachlichen Erklärung dienen. Hier zeigt sich Kolde als kundiger Forscher, der die Fülle seines Wissens in besonnener Beschränkung zu verwerten versteht. Seine Ausgabe sollte „vor allen Dingen für die Studirenden nutzbar werden und sie einen Einblick in die Anfänge protestantischer Schriftauffassung gewinnen lassen". Durch die mancherlei Begriffserklärungen, Nachweise der Lehrbestimmungen aus älteren Schriften und Erläuterungen der Gedanken Melanchthons trägt sie in reichem Maße dazu bei. Vermißt habe ich nur mehrfach die Darlegung der Beziehungen zu Luthers theologischen Anschauungen, zu welcher sich weit öfter selbst dringender Anlaß bietet, als es nach Kolde erscheint, und auch andere zeitgenössische Zeugnisse wären noch mehr heranzuziehen gewesen: selbstverständlich dürfte dabei nur auf die Zeit bis zum Abschluß der ersten Ausgabe der Loci besondere Rücksicht genommen werden. Als Mangel empfindet man auch die gänzliche Vernachlässigung von Formen wie ut supra diximus, ut ante dixi, haec supra latius, supra monui, supra citavimus u. ä.: hier war doch der Nachweis ohne großen Raumverbrauch möglich und wäre jedenfalls zweckgemäßer als die Angabe der Stelle für ein bekanntes klassisches Diktum S. 77.

In textkritischer Hinsicht lassen die Anmerkungen, zu denen ich auch die aus C mitgeteilten Stücke rechne, viel zu wünschen übrig. Daß Kolde C anders als A und B behandelt, ist schon oben angedeutet. Von weiteren Belägen, deren es genug giebt, sehe ich hier ab; überhaupt will ich nur noch auf einige auffallendere Fehler hinweisen:

S. 72, Anm. 1 muß es heißen: super Theologica Disputatione Lipsica adscripsit; 79, 8 ist *ἀμφιβολίᾳ* zu schreiben; 80, 6 loquatur C loquantur K; 80, 10 hominis C homines K; 81, 12 ex toto corde C corde fehlt in K; 81, 16 voluntas humana C humana fehlt in K; 81, 21 hinter carnales ein

Fragezeichen in C, ein Komma in K; 81, 28 voluntas haec tantum C haec fehlt in K; 81, 34 seipsam C seipsum K (hier kommt es auf die Auffassung der Stelle an); 83, 2 ignara C ignora K (kein Druckfehler, sondern aus Corp. Ref. achtlos herübergenommen); 100 Anm. 1, wozu gehörig? übrigens falsch, lies „A: lege“ und beziehe es auf legi Z. 3; 128 Anm. 1, Z. 13 qua singuli singulis C singuli fehlt in K; 160 Anm. 1 wird irrig als Lesart von B inepte videbat angegeben, es steht dort inepte videbatur; 185 Anm. 1 quidquid ist in A nicht mitausgefallen; 223 Z. 3 der aus C angeführten Stelle digereretur C digeretur K; 225, 1 Quis C Qui K; 225, 21 audis ideo abrogari C ideo fehlt in K; 226, 1 nicht hinter, sondern vor deinde muß ein Komma stehen; 226, 24 Si vos C Si nos K; 226, 26 cor hoc libertatis C hoc fehlt in K; 227, 12 Errat qui C Errat item qui K (die Lesart von C ist allein dem Zusammenhang gemäß); 227, 14 putat impium edere C impium fehlt in K; 227, 19 diximus C dicimus K; 227, 27 hinter ait hätte das Kolon der folgenden Zeile stehen sollen.

Allen bisherigen Ausstellungen an Koldes Ausgabe der Loci „in ihrer Urgestalt“ muß ich schließlich noch die hinzufügen, daß er die Urausgabe nicht erkannt hat. Nirgends hat er den Beweis geführt oder zu führen versucht, daß die Quartausgabe von 1521, die er für den Urdruck erklärt, es wirklich sei. Er ist darin nur Plitt und der hergebrachten Meinung gefolgt. Plitt bringt ebenfalls keine Gründe für seine Annahme bei; er wird sich auf Bindseil im Corp. Ref. verlassen haben. Bindseil stützt sich auf Strobels Behauptung in seinem Versuch einer Litterärgeschichte von Philipp Melanchthons Locis theologicis, und Strobel hat nichts weiter dafür angegeben als den Satz: „Ohne Zweifel ist es die allererste Ausgabe.“ Feuerlein und von der Hardt, auf die man sich wohl noch beruft, liegen mir nicht vor, dürften aber nur lateinisch ausdrücken, was Strobel deutsch sagt. Juratur in verba magistri!

Der nächste Weg zur Erkenntnis des Sachverhalts wäre eine typographische Untersuchung gewesen. Von Kolde durfte man sie erwarten, da ihm die neueren Bestrebungen auf dem Gebiete der

Typographie und ihr Erfolg nicht unbekannt geblieben sind; er hat sie zu seinem eigenen Schaden unterlassen. Nur drei Ausgaben der Loci stammen aus dem Jahre 1521: davon hat die eine das volle Impressum „Basileae apud Adamum Petri“; es kommen demnach allein die zwei anderen in Betracht, deren Titel die Ortsbezeichnung „Wittembergae“ zeigt, eine in Quart und eine in Oktav. Vermutlich hat Kolde angenommen, daß die Quartausgabe, bei ihm A, aus Johann Grünenbergs Presse in Wittenberg hervorgegangen sei. Ich kenne für diese Annahme ausgesprochenermaßen bloß die handschriftliche Notiz von Moritz Rödiger: „E prelo Joannis Grunenbergii, typographi Vitebergensis, prodiit, id quod ex typorum constructione coniicio.“ Aber dies ist gerade nicht der Fall: Typen und Satz stimmen nicht mit Grünenbergschen Drucken, weisen überhaupt nicht auf Wittenberg hin. Daß „Wittembergae“ auf dem Titel dagegen von keiner Bedeutung ist, kann nach den neueren Forschungen als ausgemacht gelten. So bleibt nur die Oktavausgabe, bei Kolde B, übrig; sie ist unverkennbar zu Wittenberg von Melchior Lotther d. J. gedruckt: in ihr haben wir den Urdruck der Loci Melanchthons.

Bestätigt wird dies Ergebnis durch gleichzeitige Zeugnisse. Luther schreibt von der Wartburg aus den 9. September 1521 (De Wette II, S. 45): „Methodus [damalige Bezeichnung der Loci] tua non stulte dicit, votorum servitutem alienam esse ab Euangelio &c.“ Beide Ausgaben, A und B, handeln De monachorum votis in Lage F. Soweit muß also Luther die Loci damals gehabt haben. Später (De Wette II, S. 111) meldet er dem Spalatin: „Hic quaternio G. in Methodo Philippi superfluit, desunt autem in fine tres quaterniones novissimi Q. R. S. quos complebis in tempore.“ Hieraus ist zu entnehmen, daß er eine Sendung der Lagen G bis P erhalten hat, darunter G doppelt. Luthers Korrespondenz mit den Wittenberger Freunden ward durch Spalatin vermittelt. Man darf voraussetzen, daß Melanchthon in diesem Falle den Beförderer der reformatorischen Sache gleicherweise wie den Reformator bedacht hat. Wir ersehen dies denn auch aus einem Briefe Melanchthons an Spalatin (Corp.

Ref. I, Sp. 487), wo es heißt: „Mitto . . . de Methodo mea ab F ad P: ad summum eius operis duae tantum, ut spero, adhuc chartae [Bogen] accedent“ [1]). Dürfen wir F exklusive verstehen, so haben wir hier dieselben Lagen wie vorhin bei Luther. Eine frühere Sendung an Spalatin wird A bis F einschließlich umfaßt haben, und auf sie dürften in einem andern Briefe Melanchthons an ihn (Corp. Ref. I, Sp. 462) die Worte gehen: „Mitto primam operis partem, in qua, quanti negotii fuerit tot locos congerere, facile aestimabis“ [2]). Weiter erhellt aus oben angeführter Stelle in Luthers Schreiben an Spalatin, daß die Urausgabe mit der Signatur S abschloß, und daß sie aus Lagen von acht Blättern [3]) bestand. Damit ist aufs deutlichste der Oktavdruck von Melchior Lotther d. J., bei Kolde B, bezeichnet.

Ferner erhellt aus der Beschaffenheit beider Ausgaben ihr Verhältnis zueinander. Plitt hat ja freilich Bemerkungen darüber gemacht, und Kolde hat sie wörtlich wiederholt; aber sie sind derart, daß sie zur Lösung unserer Frage nichts beitragen. Im letzten Absatz habe ich nun, was auch schon andere erkannt haben, gezeigt, wie vor Vollendung des Druckes bereits sogen. Aushängebogen von den Loci verschickt wurden. Dergleichen geschah häufig, vgl. z. B. Luthers Werke Weimarer Ausgabe II, S. 2 u. 4. So gelangte die Urausgabe der Loci stückweise in fremde Hände, stückweise ward sie nachgedruckt. Inhaltlich decken sich nun die Quartausgabe und die Wittenberger Oktavausgabe nicht Lage für Lage, wohl aber genau A bis F, G, H bis M, N und O, P bis zum Schluß. Dies zeugt von dem Bestreben beim Nachdruck, immer wieder mit

1) Unter dem doctus quispiam am Schlusse ist sicher nicht, wie Kolde S. 48, Anm. 3 will, Luther zu verstehen, welchen Melanchthon vorher mit Noster angedeutet hat; sein Beweis für das Datum des Briefes ist damit hinfällig.

2) Luther hatte zwar nach De Wette II, S. 9 schon im Mai 1521 ein gedrucktes Stück der Loci, aber so weit ist Melanchthons Brief nicht zurückzusetzen.

3) Duerniones, terniones, quaterniones sind Lagen von vier, sechs, acht Blättern; das Format wird an sich dadurch nicht bestimmt. Daß Luther hin und wieder „Quatern“ und „Sextern“ für „Bogen“ überhaupt gebraucht, kann hier nicht geltend gemacht werden.

dem Urdruck in äußeren Einklang zu kommen, und wo dies Bestreben sich zeigt, da haben wir Nachdruck. Die Oktavausgabe bleibt sich in Satz und Einrichtung von Anfang bis zu Ende gleich; dagegen die Quartausgabe hat die Lage F auf sechs Blätter erweitert und schließt mit demselben Worte ab wie die Oktavausgabe: es erklärt sich dies daraus, daß für den Nachdruck, den wir also in der Quartausgabe haben, bei der Fertigstellung des Satzes nur erst A bis F von der Oktavausgabe vorlag und man den Abzug machen wollte. Jetzt ergiebt sich aus Obigem auch die weitere stückweise Zusendung des Urdrucks für die Quartausgabe.

Meinen Beweis verstärkt, was allerdings ohne die schon beigebrachten Gründe nicht überzeugen könnte, mit ihnen jedoch Bedeutung gewinnt, daß die nach S. 135, Anm. 2 in A fehlende Stelle in B genau eine Zeile einnimmt, also sich dort leicht als ein Versehen erklärt. Ja, Kolde selbst tritt, allerdings im Widerspruch mit sich und gegen die von ihm besorgte Ausgabe, dafür ein, wenn er S. 53 f. sagt, Conrad Pellicanus, „dem Melanchthon jedenfalls die einzelnen Bogen schickte", werde „mit des Verfassers Zustimmung" die Baseler Ausgabe von 1521 besorgt haben; denn diese ist nach B, nicht nach A gemacht.

Hiernach ist es selbstverständlich, daß die Lesarten von A nicht durch B berichtigt oder verbessert werden, daß B nichts in A einschiebt oder hinzufügt 2c., daß überhaupt B, die Wittenberger Oktavausgabe, dem Texte hätte zugrunde gelegt werden müssen, um die Loci Melanchthons „in ihrer Urgestalt" wiederzugeben, und es steht zu hoffen, daß die Wertschätzung der Quartausgabe von 1521 hinfort nicht über das Maß eines gewöhnlichen Nachdrucks hinausgeht.

Was endlich die Beilagen betrifft, so sehe ich nicht ein, wozu die erste derselben, Melanchthons Baccalaureatsthesen vom 9. September 1519, angehängt ist: sie wird zwar S. 27 „in gewisser Beziehung als Vorstufe seiner späteren Loci" bezeichnet; allein das waren andere Schriftstücke, die nicht mitgeteilt sind, noch mehr, und Kolde bringt in ihr kein noch unbekanntes Dokument. Übrigens finden sich auf den zwei Seiten, die sie einnimmt, mehrere ungenaue Angaben. Die zweite Beilage besteht in dem nochmaligen Ab-

druck von Melanchthonis declamatiuncula in D. Pauli doctrinam aus dem Jahre 1520 nnd ist durch Plitts Vorgang gerechtfertigt.

Um nun mein schließliches Urteil über Koldes Ausgabe der Loci abzugeben, so werden Einleitung und Erläuterungen einem gründlichen Studium derselben gute Dienste leisten, aber ihr mangelhafter Text gestattet nur eine bedingte Empfehlung.

Drakenstedt, Januar 1891.

D. K. Knaake.

2.

D. Friedrich Lücke, Abt zu Bursfelde und Professor der Theologie zu Göttingen (1791—1855); Lebens- und Zeitbild aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Mit Lückes Bildnis nach dem Gemälde des Professors Karl Oesterley. Von **F. Sander**, Regierungs- und Schulrat. Hannover-Linden, Carl Manz, 1891. VIII und 240 S.

Am Lebensfaden jedes Menschen hängt eine Tafel mit seinem Namen. Durchschneidet die Moira den Faden, so fällt die Tafel in den Strom der Zeit und treibt dem Meere der Vergessenheit zu. Hier und da taucht sie noch wieder auf oder wird von Vögeln, von Fischern emporgezogen und — achtlos zurück in den Strom geworfen. Nur wenn die Schwäne, welche auf dem Strome kreisen, die Tafel erhaschen, ist sie gerettet. Sie tragen die Namen derer, welche es verdienen, in den Tempel der Unsterblichkeit. So oder ähnlich, nach Baco von Verulam, begann 1835 Friedrich Lücke seine Lebensskizze des ehrwürdigen Lehrers und Amtsgenossen Gottlieb Jakob Planck. Nun treibt auch sein Name schon ein ganzes Menschenalter im Strome der Zeit dahin. Oder ist er aufbewahrt im Heiligtume

der Geschichte der evangelischen Kirche und des deutschen Volkes? Dann war es doch, hundert Jahre nach seiner Geburt, fünfunddreißig nach seinem Tode, an der Zeit, dem Namen ein deutliches Bild des Mannes, nach dem Leben gezeichnet, hinzuzufügen. Der Verfasser des obigen Buches — und dieser Zeilen hat sich das zur Aufgabe gestellt. Reiche handschriftliche Schätze stifteten dazu die Nachkommen; Freunde und Schüler des Seligen halfen mit mancher Beisteuer aus. Der Verleger that das Seine und durch Beigabe des treuen ansprechenden Bildnisses ein Übriges. So entstand das Buch, welches hofft, vor die Leser dieser Zeitschrift treten und mit Erfolg deren freundliche Aufmerksamkeit erbitten zu dürfen.

Mit besonderer Zuversicht bietet das Lebensbild Lückes sich dem Leserkreise der Studien und Kritiken dar. Denn er war unser: nicht nur ein treuer Leser und Mitarbeiter, einer von den Gründern und unter diesen vielleicht der Urheber des ganzen Planes, gewiß dessen eifrigster Anwalt im Stadium der Vorarbeiten. Daß Lücke das Programm der neuen Zeitschrift verfaßte, bezeugt Umbreit brieflich. Lücke selbst bestätigt es bei der Rezension des ersten Heftes in den Göttinger Gelehrten Anzeigen (1828, 57 Stück). Näheres darüber giebt am gehörigen Orte das Buch, auch des Verfassers Aufsatz „Schrift oder Glaubensregel" im ersten Hefte dieses Jahrganges der Studien und Kritiken. Mit Recht zierte daher Lückes Name durch Jahrzehnte das Titelblatt.

Doch ist Lücke nicht bloß als ἥρως ἐπώνυμος dieser Blätter merkwürdig. Gerade die Vielseitigkeit seiner Beziehungen zu dem Pulsschlage des deutschen geistigen Lebens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zeichnet ihn aus und giebt das Recht, sein Lebensbild zugleich als ein denkwürdiges und ansprechendes Zeitbild für das Menschenalter von 1813 bis 1848 und darüber hinaus zu empfehlen. Er hatte einen überaus empfänglichen und anhänglichen Sinn. Man könnte sagen: er war unter dem Sterne der Freundschaft geboren. Urkund dessen ist sein reicher Briefwechsel.

Geboren zu Egeln bei Magdeburg in geachtetem und nach dem bescheidenen Maßstabe des Städtchens wohlhäbigem Bürgerhause — 24. August 1791 —, fand er die erste höhere Bildung auf der Domschule zu Magdeburg und der Universität zu Halle. Schon

da erfuhr er manche bedeutende Eindrücke und Antriebe, die für den Theologen in ihm entscheidend waren. In ein regeres Treiben trat er fast gleichzeitig mit der Erhebung seines engeren Vaterlandes Preußen gegen den korsischen Eroberer durch die Übersiedelung nach Göttingen. Hier fand er glücklichen Anschluß an den geistreichen Professor Charles de Villers und an Karl Ferdinand Becker. Diesem und seinem Hause ist er lebenslang nahe geblieben. Namentlich aber war es wichtig, daß er dort einen reichen Kranz von Jünglingen traf, die für Vaterland, Christentum, Wissenschaft glühten. Man braucht nur die Namen Bunsen, Lachmann, Hey, Ernst Schulze, Brandis zu nennen, um anzudeuten, was ein solcher Verkehr bedeutete. Das Leben dieses Jugendbundes ist besonders nach einer späteren Widmung Lückes an Bunsen von mir geschildert worden. Reiche Ergänzung bietet noch der Aufsatz, welchen Lücke 1851 in den Gelehrten Anzeigen der Biographie Lachmanns von Hertz widmete. Man erfährt dort, wie diese feurige Jugend in ihrer „antihofrätlichen" Begeisterung eine neue Universität in Dresden plante, wenn, wie man hoffte, ganz Sachsen preußisch würde. Nach dieser Quelle hätte Ludolf Dissen, der Philolog, als einflußreiches Ehrenmitglied, hätte überhaupt die philologische Richtung des ganzen Bundes noch mehr als geschehen hervorgehoben werden mögen. Die Waffen fürs Vaterland zu ergreifen, hinderte Lücke seine schwankende Gesundheit. Dagegen fand er nicht ferne von Göttingen damals die treue, langjährige Lebensgefährtin. Er hat stets das Jahr 1813 als die eigentliche Epoche seines Lebens bezeichnet; auch Schüler und Freunde bezeugen, daß das Jahr 1813 ihm noch im Alter an der Stirne geschrieben stand. Als die glückliche Repetentenzeit zu Ende ging, führte Lückes guter Genius ihn 1816 nach Berlin zu Schleiermacher, Neander, De Wette. Er ward ein gern gesehener Gast in Schleiermachers regem geselligem Kreise. Mit Neander und De Wette, die sich gegenseitig wenig anzogen, schloß er innige Freundschaft. Die Hauptstadt mit ihren Kunstgenüssen, ihrem politischen Dunstkreise, ihrem geistreichen Verkehre wirkte mannigfach bildend auf ihn. Schon 1818 von dort wieder entführt, half er als junger ordentlicher Professor die neue rheinische Universität begründen, mit der er bis 1827 Freud' und

Leid teilte. Man braucht nur zu sagen, daß in Bonn Ernst Moritz Arndt Lückes nächster Freund und Verkehr war! Dazu die theologischen Freunde Nitzsch, Sack, Gieseler, als philosophischer Nachbar der alte Genosse Brandis; in weiterem Umkreise A. W. von Schlegel, B. G. Niebuhr u. a. Endlich das erste Jahrzehnt des Göttinger Aufenthaltes (1827 bis 1837) sah Lücken im trauten Verkehr mit Dahlmann, den Brüdern Grimm, Otfried und Julius Müller, Albrecht, Gustav Hugo u. a. Welcher Reichtum liegt in diesen Namen angedeutet! Wer als Pair unter solchen Fürsten der Wissenschaft verkehrte, kann kein unbedeutender Mann gewesen sein. Das böse Jahr 1837, der Georgia Augusta so verhängnisvoll, war auch für Lücke tragisch. Die Freunde schieden; er blieb. Vielleicht hätte auch er gehen sollen; aber der Leser seiner Biographie wird anerkennen, daß ihn nicht unedle Triebe an die sinkende Hochschule ketteten. Näheres soll in Bälde der Briefwechsel zwischen Lücke und den Brüdern Grimm ergeben, der bereits gedruckt wird. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Lücke auch das neue Epochenjahr 1848 mit lebendigem Bewußtsein erlebte; indes er fand sich — schon kränkelnd — in dieses Wechselspiel der Revolution und der Reaktion, wie es seine letzten Lebensjahre ihm zeigten, nicht mehr.

Mit den allgemein wissenschaftlichen und patriotischen Interessen verband sich bei Lücke innigst die Theologie. „Das Haupt im Himmel, den Fuß auf der schönen deutschen Erde, so wandele die Theologie im wiedergeborenen Vaterlande!" Das war sein Mahnruf 1813 und 14. „Es ist Pflicht jeder einzelnen evangelischen Landeskirche, wetteifernd zu helfen durch Rat und That, damit endlich unsere edle deutsche Nation auch in der Kirche jener Herrlichkeit der Gemeinschaft und Einheit, wozu sie von Gotteswegen befähigt und berufen ist, teilhaft und froh werde", so lautet das Stichwort, das caeterum censeo seiner letzten Jahre. Dennoch ist sein kirchliches und theologisches Interesse nicht einseitig beherrscht von dem patriotischen, noch weniger von dem politischen, das in besonderer Ausprägung Lücke sogar fast fremd war. Theologie ist ihm im wesentlichen „Verbindung des freien wissenschaftlichen Geistes mit der lebendigen Kraft des eigentümlich christlichen". In dieser

Formel fand er sich mit Schleiermacher zusammen; aber er verdankte sie nicht eigentlich Schleiermacher, mit dem er erst als Privatdozent zusammentraf. Auch nicht einem seiner akademischen Lehrer. Er brachte sie von der Schule mit, wo er in dem herrnhutisch durchwehten Hause des Lehrers Joh. Chr. Wunderling die lebendige Kraft des eigentümlich christlichen Geistes, in dem Leiter der Domschule, dem Konsistorialrate G. B. Funk, den freien wissenschaftlichen Geist kennen lernte. An beiden hat er treu gehalten. Daß der Rationalismus, von dessen Herrschaft er sich in seiner Jugend umgeben sah, den eigentümlich christlichen Geist verkannte, machte ihn zu dessen unversöhnlichem Gegner; auch zu der neuen Auflage des Rationalismus in der Gestalt der „abstrakten Schleiermacherianer" zog ihn nichts; ihr Weg war ihm der Weg nach Babel. Gegen Strauß kennzeichnet er seinen Standpunkt durch die Worte: „Die Wissenschaft ist uns ein hohes Gut; wir können sie nur mit dem Leben aufgeben. Aber das höchste Gut ist sie nicht! Die Kirche, wenn sie in ihrem innersten Herzen und Gewissen angegriffen ist, weist von Gottes und Rechts wegen die Wissenschaft in ihre Grenzen zurück!" Gleich fest steht er nach der andern Seite. Wer die ruhige, ernste Kritik fürchtet, der ist ihm ein „feiger Ungläubiger, ein Nervenschwacher und Schwindsüchtiger, der das helle Licht und die frische Luft der evangelischen Kirche nicht mehr vertragen kann". Daß ein solcher Mann der Mitte in der wirren Zeit vernichteter Glaubenseinheit viel Anfechtung und Verkennung von den beiden äußersten Flügeln zu erdulden hatte, wer wollte sich darob wundern!

Betrachten wir den Theologen kürzlich nach den beiden Grundrichtungen — der kirchlichen und wissenschaftlich theologischen — seines Wesens! In jener Hinsicht ist er bekannt als einer der ersten Männer der Wissenschaft, die den Missionsbestrebungen warmen Anteil entgegenbrachten, und geradezu als der eigentliche Urheber des Begriffes der inneren Mission. Mit der Sache selbst, die man heute allgemein so nennt, war er schon als Student in nähere und nächste Berührung getreten. Die Brüder Uhle, namentlich der als junger Kandidat verstorbene jüngere Bruder August, der eigentliche Begründer des christlichen Vereins

im nördlichen Deutschland, waren seine Busenfreunde, er ihr Vertrauter. August Uhles Briefe an Lücke, sehr ansprechende Zeugnisse der kirchlichen Frührenaissance — 1809—1812 —, bilden Perlen des Lückeschen Nachlasses, die hoffentlich nicht für immer darin vergraben sind. Später in Bonn trat die Heidenmission von Basel und Barmen aus an ihn heran und fand eifrige Fürsprache bei ihm, auch schon ihren Platz in seinen akademischen Vorträgen. In Göttingen wurde J. H. Wichern Lückes begeisterter Schüler und Anhänger. Treu hielten Lehrer und Schüler aneinander auch in der spätern Zeit. Lückes Vortrag über „Innere und äußere Mission, ihre gleiche Notwendigkeit und notwendige Verbindung“ (1843) gehört zu den ältesten und zu den eigentlich klassischen Verlagsartikeln des Rauhen Hauses. In dem während der vierziger Jahre allmählich aufkommenden Streite zwischen der konfessionell-lutherischen hannoverschen Geistlichkeit und der Göttinger theologischen Fakultät waren die friedlichen Werke der zwiefachen Mission Hauptzankäpfel. Die Gnesiolutheraner verlangten auch für die äußere Mission strenge Scheidung nach dem lutherischen und calvinischen Bekenntnisse. Die innere Mission galt ihnen als Ruin der Kirche und namentlich des Pfarramtes. — Zu der Idee der evangelischen Union gewann Lücke feste Stellung in Berlin, wo er 1817 an der grundlegenden gemeinsamen Abendmahlsfeier teilnahm und mit seinen großen theologischen Freunden sich ganz in sie vertiefte. Er hat jede Vermischung des gottgefälligen Werkes mit büreaukratischer Gewalt stets bekämpft und über die Behandlung der dissentierenden preußischen Lutheraner sein Mißfallen nicht verschwiegen. Aber die heilige Sache der Union selbst hat er immer hoch gehalten. Zur preußischen Generalsynode von 1846, noch zu seines Freundes Nitzsch „Urkundenbuche der evangelischen Union“ (1853) hat er sich mit jugendlichem Feuer bekannt; nur die Todeskrankheit hinderte ihn, Jul. Müller den gleichen Liebesdienst in den Gelehrten Anzeigen für seine „Evangelische Union“ (1854) zu erweisen. — Demgemäß war Lücke auch überzeugter Verfechter der Presbyterial- und Synodalverfassung. Das gute Vorurteil, das er von Berlin für sie mit an den Rhein brachte, fand er dort durch die Erfahrung bestätigt. Er selbst nahm persönlichen

und eifrigen Anteil an der Begründung und ersten Entwickelung der Bonner Gemeinde und war redlich bemüht, den Segen einer thätigeren Beteiligung der Gemeinde am kirchlichen Leben auch der im Rationalismus erstarrten hannoverschen Landeskirche zuzuwenden. Er sollte den Erfolg dieser Bemühungen nicht erleben; aber vergessen darf nicht werden, daß er gerade so, wie es nachher geworden, die Grundzüge der für Hannover notwendigen Kirchenverfassung längst vorgezeichnet hatte. Natürliches Gleichgewicht zwischen dem festen konsistorialen und dem flüssigen synodalen Elemente erschien ihm als Hauptsache. Aber er predigte tauben Ohren. Was er selbst so oft gesagt, der rechte Weg, der Weg der Natur und Gottes, führe per horas et moras, das hat er in allen diesen praktischen Hinsichten an sich selbst schmerzlich genug erfahren.

Zum Glücke ging er nicht auf in praktischen Bestrebungen. Seit er als Student an der siegreichen Bearbeitung zweier Preisaufgaben in Halle und Göttingen seine wissenschaftliche Anlage erprobt und die akademisch-theologische Laufbahn erwählt hatte, hielt er sich berechtigt und verpflichtet, dem theoretischen Leben den Vorzug zu geben. Gern berief er sich dafür auf Aristoteles' bekanntes Urteil und wandte wohl die homerische Formel *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων* analog auf die Lebenslage des akademischen Lehrers an. Von unmittelbarem Eingreifen ins Leben wollte er die Priester der Wissenschaft befreit halten. Freilich die Idee der Kirche soll nach seiner Grundansicht über allen theologischen Funktionen waltend schweben, ausgehen sollen diese auch immer von der geschichtlich gegebenen Kirche. Aber die geschichtlich befestigte Ordnung darf der Wissenschaft und namentlich auch der Kritik keine Schranken ziehen. Die Kirche soll die freie Forschung nicht meiden, fürchten und verkennen, sondern hat in ihr eine der ersten Erfordernisse zu ihrer Gesundheit und namentlich zu ihrem gesunden Wachstume zu begrüßen. In diesem Sinne plante Lücke früh eine kritische Geschichte der christlichen Mystik (1813), nach diesem Sinne entwarf er in seinem Grundrisse der Hermeneutik die Gesetze der christlichen Philologie (1816), gab er zu Twestens Augustana die Melanchthonische Apologie (1817) neu heraus. Der Erforschung des christlichen Altertumes wies er in seinem Versuch über

den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea (1816) mit Klarheit die rechten Wege. Das bedeutendste und berühmteste Werk Lückes ist sein Kommentar zu den Schriften des Evangelisten Johannes, den er durch Herder lieben und verehren gelernt hatte (seit 1820). Daß dieser Kommentar in der exegetischen Theologie unseres Jahrhunderts bahnbrechend gewesen, ist allgemein anerkannt. Die Urgestalt, in der der erste Band hervortrat, hatte noch allzu viel von dem polemischen Pathos des Augenblickes an sich. Aber es ist nicht zu leugnen, daß eben in dieser Gestalt das Werk auf Freund und Feind lebendig wirkte. Ich habe gerade die Aufnahme, die der Lückesche Johannes bei seinem ersten Erscheinen fand, wie das bewußte Einlenken Lückes in einen ruhigeren, männlichen Ton bei den folgenden Teilen und Auflagen ausführlich darzustellen gesucht. Bis zum letzten Atemzuge hat Lücke an diesem Werke fortgearbeitet. Die alten Gegner waren zuletzt verschollen, die Exegese des Heidelberger Paulus längst vergessen. Dafür galt es, Widerstand nach rechts und links, gegen Hengstenberg und den Tübinger Baur, zu leisten! Dieser nahm Lückes Satz, daß Evangelium und Apokalypse nicht denselben Verfasser haben können, an, aber nutzte ihn gegen das Evangelium. Jener fand kein Bedenken, beide Bücher von einem Verfasser herzuleiten. Neben diesem Lebenswerke lieferte der fleißige Gelehrte noch eine Anzahl kleinerer Arbeiten. Das Sendschreiben an Delbrück über das Ansehen der Heiligen Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel (1827) durfte ich in diesen Blättern jüngst ausführlicher besprechen. Der leider nur als Handschrift gedruckte Grundriß der Dogmatik (1845), die feinsinnige Untersuchung und Betrachtung über den kirchlichen Friedensspruch: In necessariis unitas, in non necessariis libertas in utrisque caritas! (1852) verdienen besonderes Lob. Nicht ohne Grund aber konnte Hagenbach, Lückes dankbarer Schüler, urteilen, daß des Lehrers besonderes *χάρισμα* am reinsten und feinsten in den zahllosen kleineren Arbeiten der Festprogramme und Zeitschriften sich ausspräche, deren — nach Ehrenfeuchter — keine unbedeutend, deren viele wahre Perlen sind.

Doch es ist nicht Aufgabe einer Anzeige, auch nicht der Selbstanzeige, den Reichtum des angezeigten Buches ganz darzulegen oder

auch nur anzudeuten. Nur das noch, da es sich hier um Lückes Biographie handelt, daß er selbst ein pietätvoller, glücklicher Biograph war und als solcher den beiden Plancks, Vater und Sohn, Schleiermacher, Otfried Müller, De Wette u. a. würdige Denkmäler gesetzt hat.

Wie weit es mir gelungen, Lücke diese Liebesdienste zu vergelten, möge der Leser selbst wohlwollend prüfen! Für die, welche zu meinem Büchlein greifen wollen, sei mir gestattet, noch einige kleine Versehen zu berichtigen. Die Sängerin der Alzeste und des Fidelio (S. 81 und 96), deren Spiel und Stimme Lücken in Berlin entzückte, hieß nicht Wilder, sondern Milder-Hauptmann. Was über das zulässige, ja notwendige Nebeneinander von Ja und Nein in der Theologie auf S. 94 beigebracht worden, ist nicht unmittelbar Lückes Eigentum, sondern von ihm bei der Anzeige des Nitzschen Urkundenbuches aus des Freundes Vorrede beifällig herübergenommen. Der hamburgische Pastor John (S. 156), der Lücke noch 1852 den Dank für seinen Johanneskommentar so warm aussprach, ist nicht derselbe „Herr John aus Hamburg", der 1813 mit Lücke vor der theologischen Fakultät geprüft ward, sondern jünger als Lücke (1799 geboren). Julius Müller ging 1835 von Göttingen nach Marburg als ordentlicher, nicht als außerordentlicher Professor (178), wie durch einen Druckfehler gesagt ist. Dieses, wie die leicht zu berichtigende Jahreszahl (1521 statt 1821) auf S. 147, wird man dem Verfasser gegenüber der Fülle von Einzelheiten, die zu verarbeiten waren, verzeihen.

Darin fühlt er sich sicher, daß er der Hauptsache nach etwas Heilsames, ja Notwendiges gethan und ein unleugbar fehlendes Glied der Kette ergänzt hat. Die evangelische Theologie in Deutschland ist noch nicht so weit hinausgewachsen über das verdienstvolle, hochehrenwerte Geschlecht von 1813, um es vergessen zu dürfen. Sie darf es nie vergessen; auch Friedrich Lücke nicht, der in ihm der Besten einer war.

Hiebei sei sie an ihn gemahnt!

Bunzlau, 15. Januar 1891.

Sander.

Zur Berichtigung
des Berichts aus Ungarn Jahrg. 1891, S. 189 ff. [1]).

In dem ersten Heft des Jahrg. 1891 der Theol. Stud. u. Krit. S. 189 ff. ist von Prof. Szlávik (aus Eperjes, Oberungarn) ein Bericht über den ungarischen prot.-litterar. Verein erschienen, dessen Angaben jedoch nicht ganz unbefangen und genau sind. Der auch in deutsch-protestantischen Kreisen durch seine schriftstellerische Wirksamkeit bekannte Emerich Révész, in Debreczen (a. a. O. S. 189) war nicht Professor, sondern Pastor. Ferner existiert in Preßburg keine Universität, sonach kann man auch nicht von Preßburger Universitätsprofessoren reden u. dgl. Will man unbefangen sein, so darf man die grundlegenden schriftstellerischen Leistungen der, auch dem geehrten Berichterstatter wohlbekannten evang.-reform. Professoren, wie Joh. Menyhárt, Fr. Balogh, Edm. und Alb. Kovács, Jul. Mitrovics, Warga, Gust. Nagy u. M. wenigstens nicht unerwähnt lassen. Aber ohne auf die Berichtigung derartiger Mängel des in Rede stehenden Berichtes einzugehen, wollen wir uns nun lediglich auf einen Passus desselben beschränken. Referent sagt: „Kaum fanden sich die Führer der prinzipiell und geschichtlich wohlbegründeten Bewegung zu einer konstituierenden Versammlung (nämlich inbetreff des prot.-litterar. Vereins) in Budapest zusammen, da entstand in den ungarischen protestantischen Kirchen- und Schulzeitungen ad maiorem ecclesiae romanae gloriam ein schwer zu beklagender heftiger Federkampf unter den protestantischen Brüdern über die Frage, ob die Unitarier als solche Protestanten seien und am Vereine überhaupt teilnehmen könnten? Dem lutherischen Professor D. Masznyik gebührt unbestreitbar das Verdienst, durch seine scharf polemische, an prinzipiellen und geschichtlichen Gesichtspunkten reichhaltige Broschüre: „Der ungarische prot.-litterar. Verein und Debrezin" (Preßburg 1889) verhindert zu haben, daß der Verein nicht in die Bahnen des von Debrezin, dem ‚calvinischen Rom', aus geplanten, durch Révész bestimmten Konfessionalismus und einseitiger offizieller Kirchlichkeit, wie auch der Herabsetzung zu einer bloßen Verlagsgesellschaft für volkstümlich gehaltene Litteraturprodukte einlenkte."

Hierauf bemerken wir folgendes:

I. Ja; wir Debreziner behaupten es für immer aufs bestimmteste, daß die Unitarier nicht zu den Protestanten gehören und daß sie als solche den Arbeitsplan eines protestantisch-litterarischen Vereins nur stören würden, falls sie zu Mitgliedern desselben wären angenommen worden. Und dazu hat uns weder der „Konfessionalismus", noch die „einseitige offizielle Kirchlichkeit", sondern einfach nur unsere freie Überzeugung und der Umstand, daß der genannte Verein auch von den einzelnen protestantischen Gemeinden beträchtlich unterstützt wird, bewogen.

II. Die Debreziner befanden sich nie in einer solchen elenden Lage, daß sie genötigt worden wären, einem, sei es von Révész, sei es von wem immer

bestimmten Konfessionalismus blind zu huldigen; sie besaßen und behaupteten immer ihre eigene Überzeugung und sie werden es auch fernerhin.

III. Die Debreziner wollten den genannten Verein „zu einer bloßen Verlagsgesellschaft für volkstümlich gehaltene Litteraturprodukte" nie herabsetzen; selbst das, daß aus dem Titel des Vereins das „wissenschaftliche" Epitheton gestrichen wurde, geschah nicht im Sinne der Debreziner.

IV. Von einem solchen Verdienste des Prof. Masznyik, wie es ihm Szlávik zuschreibt, weiß hier in Ungarn niemand etwas, vielleicht selbst der Gepriesene nicht. Der Friede kam auf einem ganz anderen Wege zustande, als dem, welchen Prof. Masznyik „der scharfe Polemiker" für sich selbst eingeschlagen!

Debreczin, Nov. 1890.

Dicsöfi, Pf. **Erdös**, Prof. th.

Nachträgliche Bemerkung.

Zu dem Aufsatz über die Sühne

(Jahrg. 1891, Heft II dieser Zeitschr.)

bin ich dem Leser noch folgende Mitteilung schuldig geblieben.

Jene Arbeit ist ihrem vollen sachlichen Inhalte nach seit 1887 (April) fertig gewesen und für den Druck nur neu geordnet und gekürzt worden. Von den seither erschienenen, die Frage berührenden Schriften wurden nur die Nachträge zu Wellhausens Komposition des Hexateuchs und zu Lev. 16 Benzingers Aufsatz in der Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissensch. Bd. IX noch berücksichtigt, im übrigen aber entschloß ich mich, die Arbeit zu geben, wie sie von Anfang an war.

Insbesondere wollte ich auf die indessen erschienene umfassende und bahnbrechende Geschichte Israels von Stade (Bd. II, erschienen Berlin 1888) nicht eingehen, da ich mir sagte, daß gerade bei der weitreichenden Übereinstimmung der Ergebnisse meiner kleinen Arbeit mit denen jenes großen Werkes es wissenschaftlich nicht wertlos sein werde, die Detailuntersuchung in ihrer vollen Unabhängigkeit zu erhalten. — Dies dem Leser zu sagen, wie ich allerdings Herrn Prof. Stade und mir selbst schuldig war, habe ich vermieden, da mir ein ausdrückliches Hervorheben meiner Selbständigkeit widerstrebte. Im Einvernehmen mit dem genannten Gelehrten hole ich nun diese Mitteilung nach.

Dr. Schmoller.

---

1) Nachdem der Bericht des Herrn Prof. Szlávik in den Theol. Studien und Kritiken unverkürzt veröffentlicht worden ist, schien es uns billig, der vorstehenden Berichtigung gleichfalls Raum zu gönnen. Wir erklären jedoch zugleich, daß für uns die Angelegenheit damit erledigt ist.

Die Redaktion.

Digitized by Google

Bemerkung und Nachtrag
zu Lic. Dr. N. Müllers „Beitrag zur Geschichte des Eherechts".

Wie Herr Lic. Dr. Müller in seinem Aufsatz in Heft II, Jahrg. 1891 d. Bl. bemerklich macht, ist mir in Nr. 194 meiner Bugenhagenbriefe eine Verwechselung der Vornamen Valentin und Vincenz passiert, über welche ich nur nachträglich mein großes Bedauern aussprechen kann. (Ich hatte, der Raumersparnis halber, auch hier zuerst nur den Anfangsbuchstaben gesetzt.) Hinsichtlich einer weiteren Bemängelung sei mir aber gestattet zu bemerken: ich hatte mich mit Anführung des einen Schreibens vom 5. März begnügt, weil dort in der Anmerkung auf das vom 26. Februar, und hier wieder auch auf das letzte vom 25. März weiter verwiesen wird. Ich glaubte daher mit der einen Stelle meiner Absicht „auf die Orte zu verweisen, wo am besten weitere Nachricht zu finden" (Vorrede S. x) genügt zu haben. Eine so reichliche Anzahl von Stellennachweisen, wie man sie etwa auf den ersten Seiten der — übrigens ja höchst verdienstlichen — Burkhardtschen Lutherbriefe finden mag, wäre m. E. der Absicht, weiteren Kreisen die Wege zur Mitarbeit auf diesem Gebiet zu ebnen, wenig förderlich gewesen! — Die von mir erwähnte Anweisung Melanchthons an Fischer, sein Schreiben an Bugenhagen zu adressieren, findet sich nun freilich nicht in den bisher erwähnten Schreiben, wohl aber in dem ersten, auf diese Sache bezüglichen, welches der Aufmerksamkeit Müllers entgangen ist. Es ist vom 17. September 1546 und steht Corp. Ref. VI, 238.

Zugleich möchte ich darauf aufmerksam machen, daß von demselben Fischer aus seinem späteren Pfarramte in Bensen (natürlich nicht = Jüterbogk, wie Corp. Ref. VI, 238 Anm. sonderbarerweise sagt, sondern die Ortschaft dieses Namens südöstlich von Tetschen) — noch eine Anfrage in Ehesachen an die Wittenberger Theologen vorliegt, welche sich bei Krause, Melanchthoniana. Zerbst 1885, S. 147 abgedruckt findet. Fischer wünscht zwei Geschwisterkindern zu helfen, welche sich unter furchtbaren Eidschwüren die Ehe versprochen, auch fleischlichen Umgang gepflegt haben. Von besonderem Interesse sind hier die eigenhändigen Randbemerkungen Melanchthons, aus welchen erhellt, wie die, auch von Müller bei ihm aufgezeigten weitherzigen Bestrebungen gegenüber den, mehr am kanonischen Recht festhaltenden Anschauungen der übrigen — namentlich wohl der Juristen — nicht immer durchdringen konnten.

Lic. Vogt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1891, viertes Heft.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1891.

Abhandlungen.

1.

Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho.

Von

Adolf Schlatter,
Prof. in Greifswald.

Eupolemus gehörte zu jenen Erzählern der biblischen Geschichte, aus welchen der Polyhistor in seinem Thesaurus über die Juden fortgehende Excerpte aufgenommen hat. Der Grundriß seiner Chronologie ist uns durch Klemens erhalten, Str. 1, 21. 404. P. II, 114 D. Eupolemus hat zum Schlußjahr seiner Rechnung das fünfte Jahr des Demetrius, das zwölfte des Ptolemäus gemacht. Bis dahin sind verstrichen:

seit Adam . . . . 5149 Jahre
seit dem Auszug aus Ägypten [1]) . . 1580 „

Schon M. v. Niebuhr (Gesch. Assurs 353 f.) hat beobachtet, daß Josephus die Zahl des Eup. [2]) 1580 verwendete, als er die Dauer des Tempels und Jerusalems berechnet hat, b. j. 6, 4, 8

---

1) Die Zahl ist bei Klemens verschrieben in 2580.

2) Ich brauche folgende Abkürzungen: Eup. = Eupolemus; Jos. = Josephus; A. = dessen Archäologie; b. j. = dessen jüdischer Krieg; c. Ap. = die Streitschrift gegen Apion; Pol. = Polyhistor. Die Ziffern bei den Citaten aus Jos. gehen auf die Paragraphen Niese's, so weit als er gegenwärtig vorliegt.

u. 6, 10, und daß die Ziffern 612 für die Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau, 470 für die Tempeldauer und 709 für die Distanz zwischen beiden Zerstörungen mit jener Summe zusammenhängen. Doch blieb Niebuhrs Erklärung dieser Ziffern unvollständig und teilweise künstlich. Die Ziffer des Eup. liegt aber noch an einer andern Stelle vor, nicht bloß in eine Gesamtsumme versteckt und korrigiert, sondern offenkundig, so daß sich der Einblick in die Rechnung des Jos. leichter ergiebt.

Am Schluß der Archäologie, 20, 10, giebt Jos. eine fortgehende Chronologie seit dem Auszug aus Ägypten. Es verstrichen:

bis zum Tempelbau	612
Tempeldauer	466 J. 6 M. 10 T.
Exil	70
Reihe der Hohepriester bis zur Hinrichtung des Menelaos und zur Flucht Onias nach Ägypten	414
Jakim aus anderm Hause	3
Priesterlose Zeit	7
Jonathan	7
	1579.

Das erste Jahr Simons ist das 1580ste seit dem Auszug. Jos. hat das Epochenjahr des Eup. mit dem ersten Jahre Simons gleichgesetzt, also den Demetrius des Eup. als Demetrius II. Nikator verstanden.

Simons erstes Jahr steht fest als 170 Sel.; das erste Jahr des Demetrius II. war 167, vgl. 1 Makk. 11, 19. Da aber Demetrius schon zwei Jahre früher in Syrien eingerückt war, 1 Makk. 10, 67, und überhaupt die Zählung der Jahre des zweiten Demetrius eine verwirrte und wechselnde ist, so mochte Jos. annehmen, Eup. habe die Jahre des Demetrius von 166 Sel. an gezählt und Simons erstes in dessen fünftes Jahr verlegt.

Das Schlußjahr des Eup. ist anders gedeutet in einer Notiz, welche bei Klemens zum Fragment des Eup. hinzugefügt ist: von jenem Jahre *ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαίου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ* (gemeint sind *Γαίου Δομετίου καὶ Ἀσινίου*, die

Konsuln des Jahres 40/39, in welchem Herodes in Rom zum König ernannt wurde, vgl. A. 14, 14, 5) seien es 120 Jahre. Das führt nicht in die Zeit des zweiten, sondern des ersten Demetrius, des Soter. Das erste Jahr desselben wird von beiden Makkabäerbüchern übereinstimmend auf 151 Sel. gesetzt, 1 Makk. 7, 1. 2 Makk. 14, 4, wonach sein fünftes Jahr, 155 Sel. = 158/157 a. Chr. ist. Die Rechnung in jener Notiz stimmt also nicht völlig. Wie es sich mit diesem kleinen Fehler verhalten mag [1]), jedenfalls läßt diese Angabe die Rechnung des Eup. im fünften Jahr des Demetrius I. Soter enden und bestimmt von hier aus die Distanz bis zum Anfang des Königtums des Herodes.

Die Entscheidung zwischen beiden Auffassungen der Ziffer ergiebt sich aus dem Synchronismus, wonach das fünfte Jahr des Demetrius dem zwölften des Ptolemäus gleichgestellt ist. Es kann nur Ptolemäus Physkon in Betracht kommen. Eup. hat als das erste Jahr seiner gemeinsamen Regierung mit Philometor 144 Sel. gerechnet, so daß sein zwölftes mit dem fünften des ersten Demetrius zusammenfiel.

Die Gesamtsumme 1580 hat Jos. somit unverändert aus Eup. entnommen, aber deren Endpunkt hat er verschoben. Das erste Jahr Simons schien die bedeutsamere Epoche, weil es das Jahr der Befreiung Israels von den Syrern war.

Die Folge war, daß er seine Summanden nicht unverändert aus Eup. herübernehmen konnte. Die Jahre, welche er, um Simons erstes Jahr zu erreichen, hinten addierte, zog er an einem andern Posten ab.

1. Die Ziffer 414.

Vom 414. Jahr seit dem Schluß des Exils, dem Jahre, in welchem Menelaos hingerichtet wurde und das alte Hohepriestergeschlecht erlosch, sind es bis zum fünften Jahr des Demetrius

1) Vielleicht rührt der Fehler vom doppelten Anfang her, von dem das Königtum des Herodes berechnet werden konnte. Die 120 Jahre führen richtig zu dem Jahr, in welchem Herodes Jerusalem erstürmt hat und zu regieren begann. Es mögen diesem Jahr die Konsuln seiner Ernennung zum König beigesetzt worden sein.

sechs Jahre. Denn die Hinrichtung des Menelaos gehört in den Anfang der zweijährigen Regierung des Antiochus Eupator. Es bleibt noch ein Jahr des Eupator und die fünf des Demetrius.

Eup. hat folglich von der Zerstörung Jerusalems an gerechnet: 70 + 414 + 6 = 490, 70 Jahrwochen. Das Jahr, in welchem der Gesalbte getötet ward und die Hohepriesterreihe aufhörte, beginnt die letzte Jahrwoche. Der Tod des Epiphanes schließt die vorletzte. Der Zusammenhang der Rechnung mit Daniel liegt auf der Hand.

Dadurch wird das Epochenjahr des Eup. erklärt. Es ist das Ende der von Daniel gesetzten Frist, das letzte der 70 Wochen, der Schluß der Verfolgungszeit.

Destinon (Chronologie des Jos. 31) hat für die parallele Ziffer b. j. 6, 4, 8 den Zusammenhang mit Daniel wahrgenommen, aber seine Beobachtung nicht weiter verfolgt, weil er für A. 20, 10 als Quelle „eine Hohepriesterchronik" vermutete. Dergleichen Voraussetzungen überschätzen die Schriftstellerei des Jos. stark. Solche Kostbarkeiten hat er nicht gehabt, auch nicht gesucht. Die „Hohepriesterchronik" des Jos. stand beim Polyhistor unter der Rubrik: *Εὐπόλεμος δέ φησι.* Übrigens warnten schon die 466 Jahre 6 Monate 10 Tage für die Tempeldauer vor solchen Voraussetzungen. Die 6 Monate 10 Tage gehören offenkundig Joahas und Jojachin, nicht einem Hohepriester.

Ein weiteres Fragment aus Eup. sagt: die Verheerung des Tempels durch Epiphanes geschah nach der Weissagung Daniels 408 Jahre, nachdem sie gegeben war, A. 12, 7, 6. Eup. hat also die Hinrichtung des Menelaos sechs Jahre hinter die Verheerung des Tempels gesetzt.

Es sind uns somit folgende drei Fristen gegeben:

im 420. Jahr war das fünfte Jahr des Demetrius = 155 Sel.
im 414. Jahr wurde Menelaos durch Lysias hingerichtet = 149 „
im 408. Jahr ist der Tempel verheert worden . . = 143 „

Jason von Kyrene hat datiert:

2 Makk. 14, 4: erstes Jahr des Demetrius = 151,
also das fünfte . . . . = 155 „
2 Makk. 13, 1: Hinrichtung des Menelaos . . . = 149 „

Das Jahr der Verwüstung des Tempels hat der Epitomator Jasons ausgebrochen. Dafür sagt er, Epiphanes habe den Tempel auf der Rückkehr von seinem zweiten Feldzug nach Ägypten geplündert, 2 Makk. 5, 1. Das führt auf 143 Sel. Denn von den drei Feldzügen des Epiphanes war der erste gegen Philometor gerichtet und machte denselben von Epiphanes abhängig. Darauf wurde sein Bruder Physkon zum König ausgerufen. Um Philometor gegen ihn zu schützen, rückte Epiphanes zum zweitenmal ein. Er belagerte Physkon in Alexandrien, konnte aber die Stadt nicht nehmen und zog ab. Nun versöhnten sich unerwarteterweise beide Brüder und begannen ein gemeinsames Regiment. Hierauf zog Epiphanes zum drittenmal, diesmal gegen beide, zu Felde. Das ist der von den Alten am häufigsten erwähnte Feldzug, weil er mit der berühmten Verweisung des Epiphanes aus Ägypten durch den römischen Legaten schloß. Er begann im Frühling 168 a. Chr. 144 Sel. Der mittlere Feldzug ist dadurch auf 143 Sel. datiert.

Eup. hat ebenso gerechnet. Da er das fünfte Jahr des Demetrius dem zwölften Physkons gleichstellt, so fällt der letzte Feldzug des Epiphanes, der gegen die beiden vereinigten Könige im ersten Jahre Physkons stattfand, ins Jahr 144, und der mittlere Feldzug, auf den die Vereinigung der beiden Brüder folgte, somit ins Jahr 143.

Die drei Daten des Eup.: 408. Jahr = 143; 414. Jahr = 149; 420. Jahr = 155 sind mit denjenigen Jasons identisch.

Dagegen trifft Eup. nicht mit 1 Makk. zusammen, weil 1 Makk. den zweiten Zug des Lysias gegen Jerusalem, mit welchem die Hinrichtung des Menelaos verbunden ist, auf 150 Sel. setzt, 1 Makk. 6, 20. Dadurch verlieren wir die sechs Jahre bis zum fünften Jahr des Demetrius und ebenso die sechs Jahre zwischen der Entweihung des Tempels und der Hinrichtung des Menelaos.

Für die Verheerung des Tempels können zwei Ereignisse in Betracht kommen: die Wegführung der heiligen Geräte durch Epiphanes, 143 Sel., und das heidnische Opferfest im Tempel am 25. Kislev 145 Sel. Nur mit dem ersten Ereignis sind die Fristen in Übereinstimmung. Für Eup. fiel die Verheerung des Tempels zusammen mit der Anwesenheit des Epiphanes in der Stadt.

Jos. paraphrasiert in seinem Bericht über die Makkabäerzeit in A. das erste Makkabäerbuch; Kenntnis des zweiten Makkabäerbuchs zeigt er nirgends. Die mit der Ziffer 414 zusammenhängenden Angaben stimmen aber nicht mit 1 Makk., sondern mit 2 Makk. zusammen. Darin liegt die Garantie, daß diese Zahlen von Jos. nicht verändert sind.

Daniel sagt, das Opfer werde 3½ Jahre aufhören. Diesen Punkt der Weissagung kann Eup. nicht übersehen haben, ebenso wenig als die Verheerung des Tempels, die Hinrichtung des Gesalbten und das Aufhören des hohepriesterlichen Geschlechts.

1 Makk. giebt an:

1, 20: Epiphanes plündert den Tempel . . . . . . 143.
1, 29: Zwei Jahre später wird die Stadt überfallen.
1, 54 u. 4, 52: Heidnisches Fest im Tempel: 25. Kislev 145.
4, 52: Restitution des Tempels erst nach dem Kriegszug des Lysias, 25. Kislev . . . . 148.

Hier erscheint die Frist von 3½ Jahren nicht. Seit der Plünderung des Tempels bis zu seiner neuen Weihe sind es mehr als vier Jahre, seit dem heidnischen Opfer auf dem Altar genau drei Jahre.

Jason hat anders gerechnet. Sein Epitomator giebt:

2 Makk. 5, 1: Plünderung des Tempels nach der Rückkehr des Epiphanes vom zweiten Feldzug nach Ägypten, also 143 Sel.

10, 5: 25. Kislev, heidnisches Fest im Tempel. Die Jahresangabe ist ausgebrochen.

10, 3. 5: Zwei Jahre später am 25. Kislev Restitution des Tempels.

Bisher hat uns der Epitomator kein einziges Jahresdatum erhalten. Das erste findet sich an den Dokumenten aus den Friedensverhandlungen nach dem ersten Zug des Lysias.

11, 21: Vom 24. Dioskorinthios 148 ist der Brief des Lysias datiert, der die Grundlage zu den speziellen Verhandlungen bilden soll.

11, 33: Am 15. Xanthikos 148 ist ein zweites Schreiben erlassen, das den heimkehrenden Juden Amnestie gewährt.

13, 1: Im Jahr 149 zieht Lysias mit Eupator vor Jerusalem.

Ob die Dokumente echt seien oder nicht, Jason hat mit seinen Dokumenten einstimmig gerechnet. Da das seleucidische Jahr im Herbst beginnt und der seltsame Monatsname *Διοςκορίνθιος* schwerlich vom *Δῖος* = November zu trennen ist, so stehen wir mit den Friedensverhandlungen im Anfang des Jahres 148. Den Kriegszug des Lysias hat Jason in den Sommer 147 gesetzt; also fällt die Restitution des Tempels auf den 25. Kislev 147, zwei Jahre, wie der Epitomator angiebt, nach dem heidnischen Fest, am 25. Kislev 145. Und da Epiphanes auf seiner Rückkehr aus Ägypten im Sommer 143 den Tempel plünderte, so sind nach Jason seit der Entweihung des Tempels durch Epiphanes bis zur Restitution drei Jahre und einige Monate verflossen. Nicht 1 Makk., wohl aber 2 Makk. ist mit Daniel in Übereinstimmung.

Wir werden die mit Daniel einstimmige Ziffer unbedenklich auch Eup. zuweisen dürfen, da er in allen andern Punkten mit Jason stimmt. Er setzte die Restitution des Tempels ins 412. Jahr seit dem Exil, nachdem $3\frac{1}{2}$ Jahre lang das Opfer unterblieben war.

Demgemäß finden sich bei Jos. beide Angaben. Wo er 1 Makk. umschreibt, giebt er mit seiner Vorlage für die Verödung des Tempels drei Jahre, A. 12, 7. 6. Dagegen setzt er die Unterbrechung des Opfers b. j. 1, 1, 1 auf $3\frac{1}{2}$ Jahre. Wir haben das erste Beispiel, wie Jos. heterogene Daten häuft und je nach momentaner Konvenienz das eine oder andere braucht.

Dicht neben den aus 1 Makk. genommenen Angaben steht noch eine dritte Version. Sie ist im Olympiadendatum enthalten, A. 12, 7, 6. Die Entweihung des Tempels wird auf Ol. 153 gesetzt, gemeint ist der 25. Kislev 145 Sel. Die Restitution desselben fällt auf Ol. 154, also auf 25. Kislev 149. Hier sind die von Jason gegebenen Fristen (143—147) an das berühmte Datum, 25. Kislev 145 angehängt, und die Restitution des Tempels noch ein Jahr weiter hinuntergeschoben als bei 1 Makk. Die Olympiadendaten sind das sichere Kennzeichen des Nikolaos von Damask, wie die seleucidischen Daten das Zeichen des 1 Makkabäer-

buchs sind. Jos. hat die Ära seiner Quellen jeweilen unverändert beibehalten. Der im Anfang der Makkabäerzeit bemerkbare fehlerhafte Ansatz setzt sich in der weitern Olympiadenrechnung fort.

Die Geschichten, die zur Ziffer 414 gehören, lassen sich leicht aus der Paraphrase von 1 Makk. herausheben. Die erste Einlage dieser Art ist die Erzählung von den Wirren in Jerusalem vor den Gewaltthaten des Epiphanes, A. 12, 5, 1. Jos. stellt die Priesterreihe: Onia, dessen Bruder Jesus = Jason, dessen Bruder Onia = Menelaos auf. 1 Makk. schweigt über die Hohepriester unter Epiphanes total. Jason hat dieselbe Priesterreihe gegeben, aber mit eigentümlichen Angaben über das Verhältnis des Menelaos zu seinen Vorgängern. Eup. eigentümlich sind die hebräischen Namen Jesus neben Jason, Onia neben Menelaos, Jakim neben Alkimos; zu Zweifel geben sie keinen Grund. Onias Hohepriestertum wird unter Seleukus IV. gesetzt. Kurz nach dem Regierungsantritt des Epiphanes starb nach Jos. Onia, worauf Epiphanes das Hohepriestertum seinem Bruder Jason gab. Auf einen gewaltsamen Tod Onias deutet nichts. Jason erregt den Zorn des Königs und wird abgesetzt. Der dritte Bruder Menelaos erhält das Hohepriestertum. Allein Jason tritt nicht gutwillig zurück; die beiden Hohepriester ringen um die Macht. Das Volk steht auf Jasons Seite, die Tobiaden auf Seite des Menelaos. Letztere wenden sich an den König und holen sich die Vollmacht zu offener Apostasie. Hier geht Jos. über zu 1 Makk. 1, 14 und paraphrasiert den Vers nach seiner Weise.

Jason hat weit reicher und sachkundiger erzählt; aber darin stimmt Eup. mit Jason überein, daß der Konflikt unter Epiphanes aus dem Streit ums Hohepriestertum entstand.

Eine Fortsetzung zu dieser Erzählung steht A. 12, 5, 7: nach dem Kriegszug des Lysias mit Eupator führt derselbe Menelaos gefangen mit sich weg als den Anstifter alles Unheils, dessen Hinrichtung er für nötig zur Beruhigung der Juden hält. Er wurde deshalb nach Beröa gebracht und dort hingerichtet, nach zehnjährigem Hohepriestertum. Nach dem Rat des Lysias gab hierauf der König das Hohepriestertum an Alkimus, der nicht aus demselben Geschlechte war wie die bisherigen Hohepriester. Der jüngere

Onia, der Sohn des unter Seleukus IV. fungierenden Onia, floh damals nach Ägypten.

Das ist dieselbe eigentümliche Auffassung der Ereignisse unter Epiphanes, wie sie gedrängt A. 20, 10 der Ziffer 414 als Erläuterung beigegeben ist.

Auch Jason hat berichtet, daß Menelaos von Lysias in Beröa hingerichtet wurde. Das Detail über die Hinrichtung würde bei Jos. schwerlich fehlen, wenn er es gekannt hätte. Ob es Eup. gegeben hat, steht dahin; beim Pol. stand es nicht. Bei 2 Makk. scheint es, als habe die Hinrichtung noch vor dem Zug des Lysias stattgefunden, 13, 4. Das wird aber lediglich am Epitomator liegen. Er erzählt das Gericht über Menelaos da, wo er zum letztenmal von ihm spricht, gerade wie er Jasons Untergang vor der Zeit erzählt hat, 5, 7. In den Friedensverhandlungen bildete die neue Einsetzung eines Hohepriesters natürlich einen Hauptpunkt. Die Juden forderten die Beseitigung des Menelaos und die Ernennung eines Aaroniden. Lysias hatte keine Bedenken, Menelaos zu opfern. Auch die sichtlich mit Schrecklichkeit und Öffentlichkeit umgebene Hinrichtung paßt zur Ansetzung derselben nach dem Friedensschluß. Lysias gewährte in diesem Stück den Juden eine möglichst kräftige Genugthuung.

Von den beiden Hohepriestern hat bei 2 Makk. nur Jason eine Zahl: 3 Jahre, 2 Makk. 4, 23, bei Jos. nur Menelaos: 10 Jahre. Beide Ziffern stimmen gut zusammen und ergeben, daß der Ansatz 1 Makk. 1, 10: 137 Sel. als erstes Jahr des Epiphanes auch Jason und Eup. angehört. Von den 13 Jahren der beiden Hohepriester fällt das letzte auf Eupator; Epiphanes ist von 137—148 gerechnet, Jason von 137—139, Menelaos von 140—149.

Jason und Eup. geben beide die für das Verständnis der Makkabäerzeit wichtige Angabe, daß der gewaltsame Eingriff des Königs in das Hohepriestertum seinem Einmarsch in die Stadt um vier Jahre vorangegangen ist.

Porphyr hat 139 als das erste Jahr des Epiphanes gesetzt und 149 als sein letztes; er teilte ihm 11 Jahre zu. Er hat in Wahrheit nicht volle 12 Jahre regiert. Ob ihm 11 oder 12

Jahre gegeben wurden, war gleich richtig und gleich fehlerhaft; es kam auf die Behandlung des Vorgängers an. — Auch so bleibt aber zwischen beiden Makkabäerbüchern und Eup. einerseits und Porphyr anderseits im Datum für den Antritt des Epiphanes 1 Jahr Differenz. Clinton fast. hell. p. 320 vermittelt durch die Annahme, Antiochus sei Ende 137 zur Regierung gelangt. Aber der Ausgleich mit Porphyr wird doch nicht erreicht und die Hohepriesterzahlen werden dadurch um ein Jahr zu hoch. Jasons Zahlen sind sämtlich sehr präcis.

2. Die Söhne Tobias.

Während in der Chronologie Eup. mit Jason zusammentrifft, liegt in den Aussagen über Menelaos ein eigentümlicher Zwiespalt vor. Menelaos erscheint bei Jos. als der letzte Repräsentant des alten hohepriesterlichen Geschlechts, bei Jason als ein Eindringling, nicht aus levitischem Stamm, sondern aus Benjamin. Damit steht in Zusammenhang, daß die Umstände, unter denen der ältere Onia starb, bei Jos. ganz verdunkelt sind. Es sieht aus, als ob Jason auf rechtmäßige Weise ins Amt gelangt sei. Als Apostat vom Gesetz und Pfleger griechischer Sitte erscheint erst Menelaos, während Jason von Kyrene sehr konkrete Daten giebt, die zeigen, daß der Hohepriester Jason durch grobe Simonie seinen Bruder verdrängt und das Gesetz zertreten hat.

Als ein Martyrium erschien die Hinrichtung des Menelaos auch bei Eup. nicht. Er wird als der Urheber alles Unglücks hingerichtet. Wenn Eup. das Wort Daniels vom Tode des Gesalbten nicht auf den legitimen Onia bezog, so liegt darin keine Verherrlichung des Menelaos. Er thut dies darum, weil die Jahre der Not und Verwirrung sich dehnten. Der Tod des älteren Onia und das Ende der Not wurden nicht von derselben Jahrwoche umspannt. Wohl aber fand am Anfang derjenigen Woche, deren Schluß den Frieden brachte, die Hinrichtung des Menelaos statt, mit der die alte Linie der Hohepriester definitiv beseitigt ward, der Weissagung, wie es schien, zur genauen Erfüllung.

Die Verbindung der Flucht des jungen Onia mit der Hinrichtung des Menelaos können wir nicht durch Jason kontrollieren,

und 1 Makk. hat nur Nachrichten über Alkimus und auch dies erst aus der Zeit des Demetrius. Dieselbe hat aber innere Wahrscheinlichkeit, auch wenn Menelaos keineswegs Onia's Oheim, sondern sein Todfeind war. So lange der unmöglich gewordene, schuldbeladene Menelaos noch nominell der Inhaber des Amtes war, konnte der junge Onia die Hoffnung festhalten, daß das verdrängte Geschlecht wieder restituiert werde. Lysias war aber nicht zur Wiederherstellung des frühern Zustands zu bewegen. Er bewilligte einen Aaroniden, wies aber die Ansprüche des jungen Onia ab. Da gab er die Hoffnung auf, in Jerusalem das Hohepriestertum zu erlangen, und wandte sich nach Ägypten.

Es stehen somit in diesen Einlagen bei Jos. zwei differente Elemente beisammen: ein richtiges Wissen, solide, sachkundige Ziffern, und inbezug auf Menelaos eine Entstellung des Sachverhalts, deren Motiv durchsichtig ist. Es gilt als unmöglich, daß ein Mann, der nicht aus priesterlichem Geschlechte war, im Tempel als Hohepriester sollte fungiert haben zehn Jahre lang, vier Jahre ehe Epiphanes Gewalt brauchte. War auch Menelaos gottlos und Apostat, seiner Geburt nach mußte er Hohepriester sein; also wurde er zum Bruder seines Vorgängers.

Durch die Fragmente aus Eup., welche Eusebius gesammelt hat, wissen wir, daß Eup. stark am „Midrasch“ Anteil hat auch in phantastischer Gestalt. Wie er den Bibeltext nach seinen Postulaten umgestaltet, so mag er auch die Makkabäerzeit behandelt haben. Richtiges Wissen und eine solide Rechnung hat er, teils weil er dieser Geschichte noch nahe stand, teils weil ihm Jasons reiche Quelle floß.

Doch müssen unsere Schlüsse vorsichtig sein, damit ihm nicht unrecht geschieht. Er mag leicht richtiger erzählt haben, als es bei Jos. erkennbar ist. Jos. hat nicht Eup. selbst vor sich, sondern er ist ihm durch das Excerpt des Pol. vermittelt, und dieses kann leicht gerade inbezug auf die Genealogie des Menelaos undeutlich gewesen sein. Was an der Abkunft des Menelaos hing, ob er aus Levi oder Benjamin war, war dem Pol. verborgen. Auch verstand Jos. die Jahrwochenrechnung des Eup. nicht mehr. Warum sollte die Hinrichtung des Menelaos eine besondere Bedeutung haben

und durch die Ziffer 414 ausgezeichnet sein, wenn nicht deshalb, weil er seiner Geburt nach der letzte des alten Hauses war? Die Umbildung der durch Pol. verkürzten Angaben des Eup. zur Darstellung des Jos. lag nah.

Daß Eup. aus Jason schöpfte, bewährt sich neben der Chronologie auch am Bericht des Jos. über die Tobiaden.

Jos. sagt, daß die Tobiasöhne auf der Seite des Menelaos gegen Jason stritten und Epiphanes herbeiriefen, und enthält einen reichen Bericht über das Emporsteigen dieser Zöllnerfamilie, A. 12, 4, die anschaulichste Interpretation zu dem, was ein jüdischer *τελώνης* war. Woher hat Jos. diese Nachrichten?

Jason hat von *τὰ τοῦ Τωβίου* jenseits des Jordans gesprochen, wo diejenigen Juden wohnen, welche man „Tobianer“ nennt, 1 Makk. 5, 13 = 2 Makk. 12, 17. Auch Jos. sagt, daß die Tobiaden ihre großen Güter im Ostjordanland hatten, A. 12, 4, 6. Als Hyrkan aus Jerusalem vertrieben wurde, baute er sich bei Hesbon ein Schloß, wo er den Syrern und den Brüdern in Jerusalem Trotz bot, 12, 4, 11. Nach Jason lagen die Gelder des *Ὑρκανὸς τοῦ Τωβίου* im Tempel, 2 Makk. 3, 11 und Heliodor kam im Auftrag des Seleukus, sie zu rauben. Auch Jos. erzählt, daß Hyrkan mit den Syrern tödlich verfeindet war und darum, als Epiphanes Palästina wieder von Alexandrien ablöste, sich selber tötete, worauf die Syrer sein ganzes Vermögen konfiszierten, 12, 4, 11. Die Geschichte von Heliodor ist die erste erbauliche Erzählung, die 2 Makk. erhalten hat, bildet aber nicht den Anfang der fünf Bücher Jasons, so wenig als der Tod Nikanors den Schluß derselben bildete. Es hat wenig Wahrscheinlichkeit, daß Jason über Hyrkan, wie er zu seiner Macht und seinem Reichtum kam und wie er mit den Syrern sich verfeindete, nichts erzählt haben soll. Die Erzählung bei Jos. paßt vortrefflich zum *χῦμα τῶν ἀριθμῶν* und zum *πλῆθος τῆς ὕλης*, wie es der Epitomator bei Jason fand und beseitigt hat, 2 Makk. 2, 24.

Erst wenn wir diese Erzählung in die Vorgeschichte der Makkabäerzeit einfügen, erhält sie einen Zweck. So wie sie jetzt bei Jos. steht, sieht sie aus wie eine „kulturgeschichtliche Skizze“. Dem

Erzähler griffen aber diese Dinge irgendwie bedeutsam in den Gang des Volkes ein; wie sie eingriffen, zeigt sich sofort, wenn die Geschichte Heliodors die Fortsetzung zu derjenigen von Joseph und Hyrkan gebildet hat.

Bei 2 Makk. tritt ein Simon auf, dessen Vater der Epitomator uns nicht nennt, ein Zeichen, daß schon vorher von ihm die Rede war. Er wird *προστάτης τοῦ ἱεροῦ* genannt, 3, 4, wie Joseph *προστάτης τοῦ πλήθους*, A. 12, 4, 3. Da er kein Priester, sondern Benjaminit ist, ist seine *προστασία* eine politische und vom syrischen Hof ihm übertragen. Derselbe denunziert den Syrern die im Tempel deponierten Gelder Hyrkans und fordert sie auf, sie trotz der Heiligkeit des Tempels zu konfiszieren. Offenbar ist Simon mit Hyrkan tödlich verfeindet, und wir werden schwerlich fehlgreifen, wenn wir den *προστάτης*, der die Syrer gegen die Gelder Hyrkans im Tempel hetzt, als einen der ältern Söhne Josephs deuten, vor denen Hyrkan ins Ostjordanland gewichen ist.

Das legendenhafte Element in der Geschichte Heliodors zeigt bloß, daß es das Volk schwer empfunden hat, als seine Großen ihres Hasses wegen die Unverletzlichkeit des Tempels hintansetzten. Zugleich wurde die Erhaltung des Tempels in den Tagen Heliodors um so mehr gefeiert, auch von 2 Makk. um so farbiger ausgemalt, weil wenige Jahre hernach das Schlimmste über den Tempel ging und Epiphanes das Allerheiligste unverletzt betrat.

Man sollte erwarten, die Missethat Simons ziehe den Sturz der Familie nach sich; sie bleibt aber in engster Verbindung mit den Hohepriestern. Simons Bruder Menelaos ist Jasons Gesandter an den syrischen Hof, auch hier in Geldgeschäften, und kauft dabei das Hohepriestertum für sich. Von der Vorgeschichte her wird es verständlicher, wie ein Mann, der nicht Aaronide war, nach dem Hohepriestertum greifen und sich jahrelang in demselben behaupten konnte. So lange Palästina von Alexandrien abhing, waren die Tobiaden die ersten Leute im Lande gewesen. An der Spitze ägyptischer Soldtruppen hatte Joseph alle Städte in Schrecken gehalten, an den Widerspenstigen blutige Rache geübt und unge-

wöhnliche Summen zusammengerafft. Als die Brüder sich entzweiten, schlossen sich die ältern an die Syrer an, und als Epiphanes bei seinem Regierungsantritt die Schenkung seines Vaters nicht anerkannte und auf Palästina wieder die Hand legte, war die Macht der ältern Brüder aufs neue gesichert. Ihre Beziehungen zum syrischen Hof reichten hoch hinauf. Andronikus, der Stellvertreter des Königs, war Menelaos willfährig zur Ermordung Onias, 4, 16, und als der König über Menelaos erbost war, nahm sich Ptolemäus, der Gouverneur von Syrien, seiner an, 4, 45. An Geld und Macht überragten die Tobiaden das hohepriesterliche Geschlecht, mit dem sie zugleich verwandt waren. Es hätten nur innerliche Kräfte dasselbe gegen diese Rivalen schützen können. Allein das Hohepriestertum war selber tief alteriert durch seine Verbindung mit dem syrischen Staatswesen, weil es wie ein vom König erteiltes Herrschaftsrecht erlangt und ausgebeutet wurde. So war den Zöllnern der Weg gebahnt, und sie verdrängten die Priester. Jason hatte das Hohepriestertum auch nur gekauft. Die Tobiaden hatten mehr Geld als Jason. Darum kaufte es Menelaos für sich, und als er vom König zeitweilig abberufen wurde, übergab er es seinem Bruder.

Wenn damit der ursprüngliche Zusammenhang dieser Bruchstücke richtig erkannt ist, so gehört allerdings die Datierung derselben unter Ptolemäus Euergetes ausschließlich Jos. an und muß gestrichen werden. Sie verwirrt die ganze Erzählung. Joseph pachtete die Steuern, als Antiochus der Große die Einkünfte von Palästina seiner Tochter zur Mitgift gab bei ihrer Heirat mit Ptolemäus. Das ist nicht Euergetes, sondern Epiphanes. Über die Zeit dieser Heirat ist die Möglichkeit der Irrung klein, da Epiphanes als Kind zur Regierung kam. Hieronymus hat aus Porphyr die Angabe, sie falle in das 13. Jahr seiner Regierung, 192 a. Chr. Die Verschiebung der Erzählung verdanken wir indirekt dem falschen Aristeas. Er hatte Jos. eine Erzählung für die Zeit des Ptolemäus Philadelphus und den damaligen Hohepriester geliefert. Jos. überdeckt mit der andern aus Alexandrien ihm überlieferten Erzählung die Lücke zwischen Ptolemäus Philadelphus und Antiochus Epiphanes. Dennoch dauert die Macht

Josephs nur 22 Jahre und diejenige Hyrkans 7 Jahre. Datieren wir den Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes, mit dem der Tod Hyrkans zusammenfällt, mit Jason und Eup. auf 137 Sel., so umfassen diese 29 Jahre genau die 24 Jahre des Ptolemäus Epiphanes und die 5 Jahre des Philometor bis zum Beginn des Antiochus Epiphanes, eine Kongruenz, die schwerlich zufällig ist, und die bestätigt, daß Jason und Eup. das Jahr 137 Epiphanes zugeteilt haben.

Damit fällt jeder Grund weg, den Onia der Erzählung von demjenigen zu unterscheiden, der um 175 a. Chr. durch Antiochus Epiphanes entsetzt worden ist. Mit einem nur 18jährigen Priestertum erreichen wir die Hochzeit des Ptolemäus mit Kleopatra. Das ist wahrscheinlicher, als daß ein Hohepriestertum von Großvater, Vater und Sohn in diese Jahre falle. Zugleich erklärt sich, warum Epiphanes bei seinem Regierungsantritt Onia entsetzt. Er galt als verbunden mit der ägyptischen Partei, wie er auch in der Geschichte Heliodors die Gelder Hyrkans zu schützen sucht. Wenn Jos. dem alten geizigen Onia den jugendlichen Joseph entgegenstellt, so sind das rhetorische Füllungen, durch die er das Excerpt des Pol. wieder beleben will. Die Geschichte lag ihm ohne ihren Pragmatismus nach der Weise des Pol. als ein selbständiges Ganzes vor. Er stellte den Pragmatismus selber nach seinem Geschmack wieder her. Übrigens haben ihm seine Nebenquellen noch gesagt, daß der Parteigegensatz zwischen den Anhängern des Hofs von Alexandrien und desjenigen von Antiochien in die Wirren der Makkabäerzeit eingriff. Epiphanes tötet nach b. j. 1, 1, 1 in Jerusalem *πολύ τι πλῆθος τῶν τῷ Πτολεμαίῳ προσεχόντων*, und ein abgeschwächter Nachklang hierzu liegt auch noch A. 12, 5, 3 vor: er tötete *πολλοὺς τῶν ἐναντία φρονούντων*.

Rekonstruieren wir den Zusammenhang der Fragmente richtig, so ist durchsichtig, weshalb Jos. in seinen Nebenquellen die Tobiaden als Hauptpersonen im Kampf ums Priestertum erwähnt fand. Was er aber bei denselben las, wird darum zweifelhaft, weil er zwei Varianten giebt. Menelaos streitet nach A. 12, 5, 1 mit den Tobiasöhnen gegen Jason. Das ist richtig und doch mit einem

Mißverständnis behaftet, weil Menelaos selbst ein Tobiade war. Die Tobiasöhne streiten b. j. 1, 1 gegen Onia. Sie haben in der That Onia den Tod bereitet und sein Geschlecht verdrängt. Aber auch an dieser Aussage haftet ein Mißverständnis, weil Jason völlig übersehen ist.

Es ist nicht denkbar, daß Jos. selbst zu Jason von Kyrene Zugang besaß; er kennt nicht einmal 2 Makk. Daß der Pol. Jason excerpiert habe, dafür fehlen mir die Anzeichen. Wohl aber steht die mit der Jahrwochenrechnung zusammengehörende Erzählungsgruppe mehrfach mit Jason in enger Berührung. Wir werden somit dabei stehen zu bleiben haben, daß die Geschichte der Tobiaden aus Jason in der Bearbeitung des Eup. und im Excerpt des Pol. zu Jos. gelangt sind. Wenn aber Eup. die Geschichte der Tobiaden noch ausführlich erzählt hat, dann dürfte es als wahrscheinlich gelten, daß er den Zusammenhang derselben mit der Makkabäerzeit noch kannte, und daß die Abtrennung derselben erst mit dem Pol. beginnt, somit die Eingliederung des Menelaos ins Geschlecht der Hohepriester erst Jos. angehört.

Ein Bedenken gegen diese Ableitung der Erzählung könnte sich an die farbige Anschaulichkeit derselben schließen, als vertrüge sie sich nicht mit dem Excerpt des Pol. Allein die bei Euseb gesammelten Fragmente lassen deutlich erkennen, wie vollständig Pol. seine Quellen erhalten hat. Aus dem Fragment des Eup. über den jüdischen Tempel läßt sich recht gut eine lesbare Beschreibung desselben gewinnen und im Excerpt aus der Geschichte Jakobs nach Demetrius standen Detailangaben wie die 13 Geburtsdaten seiner Kinder und die Bevorzugung Benjamins beim Mahl in Josephs Haus. Die Geschichte der Tobiaden ist nicht ausführlicher als diejenige Jakobs. Da es aber für Pol. keinen Unterschied zwischen profanen und heiligen Geschichten gab, beschrieb er die Geschenke, welche Hyrkan dem Ptolemäus überreichte, nicht weniger eingehend als diejenigen, welche Joseph seinen Brüdern gab, und gab den Namen des Sklaven, der die Geldgeschäfte der Tobiaden in Alexandrien besorgte, ebensowohl an als die Geschlechtsliste Hiobs oder der Zippora. Pol. hat seine Quellen natürlich verkürzt und auf das, was ihm wesentlich schien, reduciert, aber mit dem Bestreben,

auch im Excerpt den ganzen Inhalt derselben zu erhalten. Seine Sammlung sollte ein Ersatz sein für die darin bearbeiteten Bücher, wenigstens für seine Hauptquellen. Wir kennen seine Arbeitsweise auch aus seiner babylonischen Sammlung. Die babylonische Regentenreihe des Berosus stand bei ihm Name für Name, Zahl für Zahl.

3. Das Datum des Briefs der Samariter an Epiphanes.

Eup. hat es gefallen, seine Erzählung durch Briefe zu schmücken. Wir lesen bei Euseb den Brief Salomos an Uaphres und dessen Antwort, und den Brief Salomos an Hiram und dessen Antwort. Der Pol. hat diesen Dokumenten große Ehrerbietung erwiesen, denn er hat sie sämtlich wörtlich aufgenommen.

Daher stehen bei A. eine Reihe falscher Briefe, ohne daß sich doch eine der Ausführlichkeit dieser Dokumente entsprechende Erzählung daneben fände: der Brief des Cyrus an Sisines und Sarabazes, A. 11, 1, 3, das Begleitschreiben des Darius, 11, 4, 7, der Brief des Darius an die Samariter, 11, 4, 9, der Brief der Samariter an Epiphanes und dessen Antwort, 12, 5, 5, der Brief Onias an Philometor und dessen Antwort, 13, 3, der Brief des Spartaners Areus an Onia, den Jos. neben 1 Makk. noch in einer vollständigeren Redaktion kannte, 12, 4, 10, was auch vom Bundesbrief der Römer mit Juda gilt, 12, 10, 6. Eine der Quellen der A. sieht wie eine Briefsammlung aus. Eusebs Fragment klärt alles auf. Aus dem Excerpt des Pol. ragten die wörtlich aufgenommenen Briefe des Eup. bedeutsam hervor.

Die in die Geschichte Salomos eingelegten Briefe erwachsen aus dem biblischen Bericht über die Botschaft, die zwischen Salomo und Hiram gewechselt wird. *εἶπεν ἐν γραφῇ* heißt es von Hiram schon 2 Chron. 2, 11. Und da zum Bau des Tempels 153600 *προσήλυτοι* verwendet werden, 2 Chron. 2, 16, die Eup. als Arbeiter deutet, die aus dem Ausland herbeigeholt wurden, so hat er neben den Brief an Hiram einen solchen an Uaphres gestellt. Die Zahl war zu groß, als daß sie nur aus Phöniziern

bestehen konnte. Für den Bezug großer Menschenmengen zu Frohndiensten schien Ägypten das geeignete Land, dessen Pharao mit Salomo nicht weniger als Hiram befreundet war. Nach der Chronik waren es 70000 Lastträger und 80000 Holzhauer. Eup. hat beide Ziffern zu 80000 gerundet und auf die Phönizier und Ägypter verteilt. Den Namen des Pharao holt er vom spätern Uaphres her.

Das phantastische Element in den Briefen darf nicht ungebunden walten; die biblischen Angaben sollen erläutert und anschaulich gemacht werden.

Ebenso hat der Brief des Cyrus an Sisines und Sarabazes in Esr. 6, 3—7 seinen Ausgangspunkt.

Von anderer Art sind die drei Edikte des großen Antiochus A. 12, 3. Über denselben wußte uns Jos. nichts zu geben als zwei abgerissene Sätzchen Polybs und diese Edikte; sie ragen mit ihrer konkreten, gehaltvollen Art aus dieser Leere seltsam hervor. Hier finden sich aber wieder nachweisbare Beziehungen zu Jason. Jason hat von den königlichen Privilegien geredet, welche Johannes, der Vater desjenigen Eupolemus, den Juda nach Rom sandte, vermittelt hatte, und die der Hohepriester Jason in seinem Eifer für das Griechentum außer Kraft setzte, 2 Makk. 4, 11. Die Zeitbestimmung weist auf Antiochus den Großen, und der Inhalt der Dokumente paßt trefflich zu jenen *φιλάνθρωπα βασιλικά*. Materielle Vergünstigungen, Steuererlaß u. dgl. hat Jason selbstverständlich nicht außer Kraft gesetzt, wohl aber Privilegien, welche die Heiligkeit des Tempels und der Stadt und die Geltung des jüdischen Gesetzes garantieren wollten. Die Dokumente des Antiochus bieten eine genau entsprechende Parallele zur Geschichte der Tobiaden und stützen die dort entwickelte Schlußreihe. Auch sie stammen aus Eupolemus, sind aber nicht wie die älteren Briefe von ihm verfaßt, sondern aus Jason genommen.

Auch die vier in die Makkabäergeschichte eingelegten Briefe haben ein historisch richtiges Thema. Der Tempel von Heliopolis konnte schwerlich ohne königliche Bewilligung gebaut werden. Die Bittschrift Onias hat eine Textverderbnis und hernach die Antwort des Königs eine absichtliche Interpolation erlitten. Onia bittet

um den verfallenen Tempel der Bubastis mit der Begründung, daß die Gegend reich an Holz und Tieren sei: *βρύων ποικίλης ὕλης καὶ τῶν ἱερῶν ζώων μεστός*, steht jetzt im Text. Wie Eup. geschrieben haben wird, mag der Brief Salomos zeigen. Eus. Dem. 9, 32. 449. Gaif. 2, 427: *τὸ δὲ ἔλαιον καὶ τὰ ἄλλα χορηγηθήσεται αὐτοῖς ἐκ τῆς Ἰουδαίας, ἱερεῖα δὲ εἰς κρεοφαγίαν ἐκ τῆς Ἀραβίας.* Die *ἱερεῖα* mögen einen Schreiber oder den Pol. selbst an die heiligen Tiere der Ägypter erinnert haben, worauf Jos. die Textverderbnis polemisch ausgebeutet hat. In welchem Sinn Eup. diese Briefe gab, stellt der Schlußsatz fest: *ἐπεὶ δὲ σὺ φὴς Ἡσαίαν τὸν προφήτην ἐκ πολλοῦ χρόνου τοῦτο προειρηκέναι, συγχωροῦμέν σοι, [εἰ μέλλει τοῦτο ἔσεσθαι κατὰ τὸν νόμον] ὥστε μηδὲν ἡμᾶς δοκεῖν εἰς τὸν θεὸν ἐξημαρτηκέναι.* Der Weissagung gehorsam, bewilligt der König den Bau und ist dadurch jeder Verfehlung gegen die Gottheit ledig. Eup. hat mit diesem Briefe, wie mit denjenigen des Hiram, Uaphres, Cyrus, Darius — und wie wohl beizufügen ist — mit der Alexanderlegende, zeigen wollen, wie auch die heidnischen Könige Gott und seinem Tempel Dienst und Ehre erzeigten. Er steht den beiden schismatischen Tempeln, namentlich dem in Ägypten entstandenen, nicht fanatisch gegenüber [1], obgleich ihm zweifellos der Tempel in Jerusalem der auf Gottes Befehl erbaute rechte Tempel gewesen ist. Der Engel Gottes hat David den Ort des Altars gezeigt und der Prophet Nathan Salomo die Maße desselben kund gethan, und Jeremia hat die heilige Lade vor der Zerstörung gerettet und aufbewahrt, Eus. Dem. ev. 9, 70. 447; 39, 454.

Die Differenz zwischen Eup. und Jos. in der Beurteilung des Oniatempels ist eine der vielen Spuren, in denen die wichtigste geschichtliche Bewegung im nachexilischen Judentum sich bemerklich macht: die stets wachsende Erhitzung und Verschärfung der Gesetz-

---

1) Zu Gen. 14 hat Eup. Melchisedeks Tempel auf den Garizim verlegt und diesen als *ὄρος ὑψίστου* gedeutet. Der Schluß Freudenthals, hellenistische Studien I, 82 ff., der deshalb dieses Fragment von den andern abtrennte und einem Samariter zuwies, dürfte voreilig sein.

lichkeit, die sich immer wieder überbietet, bis sie sich in ihr Gegenteil, in Erschlaffung und Lähmung, verwandelte.

Auch hier machte Eup. den Weissagungsbeweis geltend und hob die Göttlichkeit der Prophetie dadurch hervor, daß er die lange Frist betonte, welche sie von ihrer Erfüllung trennt. Jos. hat uns die genaue Ziffer vorenthalten. Er sagt nur: mehr als 600 Jahre vorher habe Jesaja das geweissagt, 13, 3, 1. In der Parallelstelle, welche Cyrus die Weissagung Jesajas lesen läßt, ist gesagt, daß Jesaja 140 Jahre vor der Zerstörung des Tempels weissagte. Die Flucht Onias fällt somit: 140 + 70 + 414 = 624 Jahre später als Jesajas Weissagung. Dazu kommen noch einige Jahre bis zum Bau des Tempels, also in der That mehr als 600 Jahre.

Für den Brief der Samariter an Epiphanes fand Eup. das Thema bei Jason, der ebenfalls das Schicksal beider Tempel ins Auge gefaßt hat, vgl. 2 Makk. 5, 23; 6, 2. Der König befahl: *μολῦναι δὲ καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου καὶ τὸν ἐν Γαριζίν, καθὼς ἐτύγχανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες, Διὸς Ξενίου.* Der Zeus Hellenios statt Xenios bei Jos. ist bei der mehrfachen Transskription dieser Texte nicht auffallend.

Auch in der Zeichnung der Situation berührt sich der Brief mit Jason. Die auf die Unterdrückung des Judentums bezüglichen Befehle des Königs werden von Apollonius *ὁ μεριδάρχης* und Nikanor *ὁ τὰ βασιλικὰ πράττων* ausgeführt. Nikanor erscheint als der höher gestellte; an ihn ergeht der königliche Bescheid.

Über Apollonius sind 1 Makk. und 2 Makk. beide fragmentarisch. Zwei Jahre nach der Plünderung des Tempels sendet Epiphanes nach 1 Makk. einen *ἄρχων φορολογίας*, seinen Namen erhält er nicht. Derselbe wütet in der Stadt. Darauf folgt das Verbot des Kultus und die Erhebung der Hasmonäer. Dann tritt Apollonius auf ohne Einführung, als kennten wir ihn schon, 1, 29; 3, 10.

2 Makk. erzählt: als Epiphanes wieder aus Jerusalem abzog, übergab er das Kommando in Jerusalem an den Phryger Philippus

und neben ihm stand immer noch der Hohepriester Menelaos. Darauf sandte der König τὸν μυσάρχην Ἀπολλώνιον, mit dem Befehl, die Juden zu töten. Er fiel am Sabbat über die Bevölkerung Jerusalems her. Weiter hören wir von Apollonius nichts, der Bericht ist handgreiflich trümmerhaft. Es schließt sich sofort ein Bruchstück über die Flucht der Hasmonäer an.

Die beiden Berichte ergänzen sich. In 1 Makk. hören wir nicht, woher Apollonius kam, wohl aber wie er fiel; in 2 Makk. hören wir, wie er kam, nicht aber wie er endete. Jason hat beides erzählt [1]).

Τὸν μυσάρχην Ἀπολλώνιον sieht aus, wie ein vom Epitomator verwandeltes: τὸν μεριδάρχην.

Wenn ihn 1 Makk. ἄρχων φορολογίας nennt, so liegt hierin eine biblische Reminiscenz: Ex. 1, 11: שר מסים [2]). Die Übertragung der griechischen Titel ins Hebräische bot natürlich Schwierigkeiten. Übrigens war die Beschaffung der Steuern ein Hauptgeschäft des μεριδάρχης.

Das Motiv zu seiner Sendung hat uns keiner der Epitomatoren erhalten. Liegt es nicht schon im Titel μεριδάρχης?

Bisher war der ἀρχιερεύς der vom König belehnte Herr Jerusalems gewesen. Neben ihm stand der syrische Commandeur der Burg und ihrer Besatzung, ὁ τῆς ἀκροπόλεως ἔπαρχος 2 Makk. 4, 27. Als Menelaos die Gelder nicht einlieferte, wird auch der ἔπαρχος als säumig und mit Menelaos verbunden vom König zur Rechenschaft gezogen, weil an ihn die Gelder eingezahlt werden mußten, πρὸς τοῦτον γὰρ ἦν ἡ τῶν φόρων πρᾶξις. Offenbar hatte bisher der Hohepriester eine gewisse Souveränität besessen, aber unter den Augen eines syrischen Offiziers. So

1) Ich halte 1 Makk. und 2 Makk. für Excerpte aus Jasons fünf Büchern. 1 Makk. war eine hebräische Bearbeitung derselben, 2 Makk. ist eine Auswahl von Geschichten mehr in erbaulicher Tendenz.

2) Vgl. 1 Makk. 1, 4: καὶ ἐγένοντο αὐτῷ εἰς φόρον היה למס. 1 Makk. 10, 65 steht μεριδάρχης neben στρατηγός als Titel Jonathans. Der hebräische Erzähler mag dort die griechische Titulatur Jonathans als Fremdwort beibehalten haben.

ordnete Epiphanes die Verhältnisse auch während seiner Anwesenheit. Er übergab die Macht einem Phryger, der in der Burg die Besatzung commandiert, und dem Hohepriester, 5, 22. Aber nach der Verödung des Tempels war kein hohepriesterliches Regiment mehr haltbar, am wenigsten ein solches des Verräters Menelaos. Es wird zu beständigem Tumult gekommen sein. Die Konsequenz der Dinge trieb zur Aufhebung der hohepriesterlichen Privilegien. Judäa wurde wie alle anderen Gegenden behandelt und unter einen *μεριδάρχης* gestellt. Derselbe hatte zunächst den Befehl, das Volk für seine Unbotmäßigkeit hart zu züchtigen.

So läßt Jason den Fortgang der Ereignisse recht gut erkennen: grobe Simonie im hohepriesterlichen Geschlecht; Willkür des Königs in der Bestellung des Hohepriestertums; der Zöllner wird Hohepriester; Tumult; zur Strafe dafür wird der Tempel geplündert; der zum Verräter gewordene Hohepriester soll weiter regieren; neue Tumulte; Judäa erhält einen Meridarchen; Verbot des Judentums.

Der Titel, den der Brief Apollonius giebt, dürfte demgemäß sachkundig sein. Auch in den Angaben über Nikanor finden sich Berührungen mit Jason. In einer sehr konkreten Stelle, die über die blassen Angaben von 1 Makk. weit emporragt, 2 Makk. 8, 8, wird gesagt: Als Juda allmählich Fortschritte machte und mehrfach Glück gehabt hatte, gab Philippus, der Commandeur auf der Burg zu Jerusalem, Bericht an Ptolemäus, den Gouverneur von Coelesyrien und Phönizien. Dieser ordnete schleunig Nikanor, den Sohn des Patroklos, *τῶν πρώτων φίλων* ab mit einem Heer und gab ihm Gorgias als militärischen Sachverständigen bei. Nikanor wird somit zu den höchstgestellten Männern am Hofe gestellt, zu den *πρῶτοι φίλοι*; er hielt sich aber damals nicht in Antiochien, sondern in den phönizischen Städten auf, da er dem Gouverneur zur Verfügung steht und von diesem abgeordnet wird.

Der Brief nennt ihn *ὁ τὰ βασιλικὰ πράττων* und stellt ihn dadurch über die ständigen Beamten in der Provinz; er ist mit einer speziellen königlichen Vollmacht anwesend. Daß Nikanor und

Apollonius gleichzeitig in die Angelegenheiten Coelesyriens eingreifen, hat darum keine Schwierigkeit.

Der Brief verlegt diese Ereignisse in das Jahr 146. Das Datum ist durch Jos. vom Brief abgelöst und im gegenwärtigen Text verstümmelt. Die Besserung in 146 am 18. Hekatombaion liegt nahe.

Der attische Monatsname statt des macedonischen ist auffallend, noch auffallender, daß der Brief vom Götzenfest in Jerusalem am 25. Kislev 145 durch 1½ Jahre getrennt und von der Restitution des Tempels nach Jasons Datum am 25. Kislev 147 nur noch ein halbes Jahr entfernt ist. Nach 1 Makk. fällt Apollonius im Kampf mit Juda, dann folgt ein solcher mit Seron [1]), dann zieht Nikanor aus. Diese drei Kämpfe rücken eng zusammen, wenn sie zwischen Hekatombaion und Kislev fallen sollen.

Das Monatsdatum ist mit dem übrigen Brief von Eup. fingiert und zu spät. Das Jahresdatum kann er von Jason haben. Da auch Jason erzählte, daß die Samariter um die Übergabe ihres Tempels an Zeus baten, so hat auch er die Entweihung ihres Tempels später als die heidnischen Dinge in Jerusalem gesetzt. Das Gesuch setzt voraus, daß die Schrecken der Verfolgung durchs Land gingen.

Es lag nicht in der Linie des jüdischen Gedankens, den Tempel auf dem Garizim noch ein Jahr lang intakt zu lassen, nachdem derjenige in Jerusalem bereits besudelt war. 2 Makk. sagt: Epiphanes befahl, die Tempel in Jerusalem und auf dem Garizim zu verunreinigen; 1 Makk. sagt vollends: allen Völkern seines Reiches gebot er, ihren Gottesdienst aufzugeben. Das ist die spätere Vorstellung. Epiphanes betreibt nach den Spätern die Religionsverfolgung prinzipiell. Setzen wir die von Jason gezogene Linie fort, so ist recht gut denkbar, daß der Tempel auf dem Garizim zunächst nicht in Frage kam. An der Machtfrage entbrannte der Streit, ob der König in Jerusalem gebieten dürfe, wie sonst

1) Über die Rangstellung Serons ist aus 1 Makk. 3, 13: *ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας* nichts zu entnehmen: שר חיל ארם.

überall, ob er zum Hohepriester setzen dürfe, wen er wolle, oder ob in Jerusalem das heilige Gesetz gelte und auch für den König unverletzlich sei. Daraus wurde freilich Schritt um Schritt die direkte Religionsverfolgung. Bekehrungseifer, der aus den Juden Griechen machen wollte, war gar nicht im Spiel. Nur mürbe und unterthänig sollte die Judenschaft werden. Darum wurde die Gemeinde in Sichem, die nicht unter dem Hohepriester Jerusalems stand, zunächst von diesen Ereignissen nicht getroffen. Als aber Sabbat und Beschneidung allgemein verboten waren und alles Jüdische verschwinden sollte, erstreckten sich die königlichen Edikte auch auf sie, und die Quälereien der Beamten begannen. Da hielten es die Priester auf dem Garizim für ratsam, nachzugeben; ihre Apostasie war jedenfalls nicht schlimmer als die der Priester in Jerusalem. Daß am Anfang des folgenden Jahres durch Judas glückliche Siege der Tempel in Jerusalem schon wieder geweiht werden konnte, das war nicht vorauszusehen.

So mag der Gang der Dinge etwa aufzufassen sein, wenn das Jahresdatum am Briefe richtig ist. Jos. sagt allerdings, die Samariter hätten schleunig, ehe sie selbst etwas litten, die Wandlung vollzogen. Er legt den Brief gehässig aus, wie er denjenigen Philometors interpolierte, denn derselbe sagt ausdrücklich, daß die Samariter von den Beamten gleich behandelt werden wie die Juden. Das Datum des Briefs stimmt jedenfalls nicht zur Absicht des Jos., die Samariter schlecht zu machen.

Hat Eup. sein Datum für die Entweihung des Garizim aus Jason, so hat der kleine Krieg Judas und seiner Schar gegen die Abtrünnigen und die Syrer, vgl. 2 Makk. 8, 1—7, das Jahr 145 Sel. ausgefüllt und die großen Schläge gegen Apollonius, Seron und Nikanor fallen dann rasch nacheinander ins Jahr 146. Es hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß, nachdem die Sache ernst wurde, die Syrer rasch und mit wiederholten Anstrengungen den Aufstand zu dämpfen versuchten. Apollonius, Seron und Nikanor führten auch bloß diejenigen Truppen ins Feld, die ohnehin in der Provinz standen. Erst Lysias rückte mit der Hauptmacht von Antiochien her ein. Das geschah nach Jason erst nach der Tempelweihe im Frühjahr 147.

Mit 1 Makk. steht Eup. auch an dieser Stelle in Differenz. Die Kämpfe mit Apollonius und Seron hat 1 Makk. allerdings ebenfalls auf 146 datiert; aber Nikanor tritt erst 147 auf. Erst nach dem Abzug des Epiphanes in die östlichen Provinzen entsandte Lysias den Ptolemäus, Nikanor und Gorgias nach Judäa, 3, 38. Von Ptolemäus und Nikanor hören wir hernach gar nichts mehr; es wird nur von Gorgias gesprochen. Die Angabe ist schon dadurch als ungenau erwiesen, weil sie auch Ptolemäus mit umfaßt. Sie scheitert an den reichen und konkreten Daten, die Jason über Ptolemäus giebt, 8, 8; 10, 12.

4. Die letzte Jahrwoche.

Eup. setzte das Ende der Jahrwochen nicht gleichzeitig mit dem Tode des Epiphanes, weil damals die Wirren noch in vollem Gange waren, Menelaos noch lebte, der Tempel sofort wieder aufs neue belagert wurde und mit der Einsetzung des Alkimus zum Hohepriester sechs Jahre neuer, harter Kämpfe begannen. Ruhe kam erst mit dem fünften Jahre des Demetrius. „Da ließ das Schwert von Israel ab“, 1 Makk. 9, 73. Damals schloß der letzte syrische Verfolger mit Jonathan Friede und zog ab. Seither war außer der Besatzung in der Burg kein Syrer mehr in Jerusalem, und die Weissagung, daß die Not ihr Ende finden werde, hatte sich erfüllt.

Der Ansatz der Epoche im Jahre 170 ist mehr der Geschichte des Fürstenhauses als derjenigen des Volkes entnommen, im Zusammenhang mit einer vorwiegend politischen Betrachtung der Ereignisse, weniger der religiösen. Für die Hasmonäer war es ein sehr bedeutsames Ereignis, daß alle, auch die nominellen Beziehungen zu den Seleuciden im Jahre 170 abbrachen. Daraus erwuchs das hasmonäische Priester-Königtum. In der Lage des gesamten Volks setzte das Jahr 155 den tiefern Einschnitt, weil es das völlige Unterliegen der paganisierenden Partei in der Judenschaft mit sich brachte. Von nun an war die Geltung des Gesetzes in der Judenschaft unbestritten. Für dasjenige Geschlecht, das den Ereignissen noch näher stand und die Entwickelung der hasmonäischen Dynastie noch nicht vor Augen hatte, dafür aber

noch berührt war durch die Erinnerung an die große Not und den harten Kampf, mußte das Jahr 155 das bedeutsamere sein [1]).

Aus den Angaben des Eup. über die letzte Jahrwoche haben sich neben den Briefen bei Jos. nur Zahlen erhalten; welche derselben aber Eup. zuzuweisen sind, ist fraglich. Denn Jos. variert. Er giebt die folgenden Priesterlisten:

	A. 12 u. 13.	A. 20, 10.
12, 10, 6:	Alkimus 4.	Alkimus 3.
12, 11, 2:	Juda 3.	—
13, 2, 3:	Kein Hohepriester 4.	Kein Hohepriester 7.
13, 6, 6:	Jonathan 4.	Jonathan 7.

Es ist leicht verständlich, warum Jos. an dieser Stelle in seinen Angaben schwankt. Hier berühren sich seine beiden Quellen, die ihm neben 1 Makk. vorlagen: Eup. und Nikolaos.

Die Differenz im Ansatz von Alkimus ist an sich klein, aber für die Beurteilung des Eup. wäre es von Belang, wenn wir wüßten, welcher dieser Ansätze mit dem seinigen zusammentrifft.

Die auffallendste Angabe der ersten Liste ist das dreijährige Hohepriestertum Judas, um dessen willen Jos. die Ordnung des ersten Makkabäerbuchs umgestellt hat. Hätte Eup. Alkimus zu drei Jahren gesetzt, dann könnte es verlockend scheinen, mit den drei Jahren des Hohepriestertums Juda die letzte Jahrwoche zu füllen, so daß das Epochenjahr des Eup. zugleich das Todesjahr Judas würde.

Es mag eine kleine, vielleicht gar keine Abweichung von der Wahrheit sein, wenn Juda in den drei letzten Jahren seines Lebens *ἀρχιερεύς* heißt. Ein Diplom von einem Seleuciden besaß er nicht; das wußte auch Jos. „Das Volk giebt ihm das Hohepriestertum", A. 12, 10, 6. Immerhin hatte ihm der Friedensschluß des Lysias eine förmliche Anerkennung vonseiten der Syrer gebracht. Er war durch Lysias zum *στρατηγός* ernannt worden, 2 Makk. 13, 24, war nun der anerkannte Führer des Volks, mit

1) Auch die Griechen haben die Freiheit der Juden von diesem Jahre her datiert; wie Posidonius die Dinge aufgefaßt hat, läßt sich bei Justin 36, 1 erkennen.

dem die syrischen Heerführer verhandelten, der seine Boten nach Rom sandte und Bündnis mit den Römern schloß. So hat ihn auch Jason seit dem Friedensschluß mit Lysias dargestellt, 2 Makk. 14, 16. 20; 4, 11. Neben ihm stand freilich als offizieller Hohepriester Alkimus, aber Juda hat ihn zunächst siegreich abgewehrt. Nach dem Abzug des Bakchides zwang er ihn, zu weichen; Nikanor gewann er zunächst für sich, und als er gefallen war, mußte Alkimus wieder fliehen. Ob Juda in dieser Zeit das hohepriesterliche Gewand getragen und die dem Hohepriester reservierten Funktionen vollzogen hat oder nicht, läßt sich weder behaupten noch bestreiten.

Aber diese Erfolge Judas fallen nicht hinter die Jahre des Alkimus. Hat Eup. das Hohepriestertum Judas an dieselbe Stelle wie Jos. gesetzt, dann hat er die Geschichte stark nach seinem Gutdünken umgeformt. Dann wollte er vergessen, daß nach Nikanors Fall Bakchides wieder einzog und Juda von den Seinigen verlassen, gefallen ist, so daß die Hasmonäer flüchtig in den Jordansümpfen lagerten und im Tempel Alkimus waltete.

Aber Jos. hat daneben den Ansatz von vier Jahren für Alkimus, und von hier führen uns nicht drei Jahre Judas, sondern die zwei auch 1 Makk. 9, 57 angezeichneten Jahre zum fünften Jahr des Demetrius, in welches der letzte Kampf mit Bakchides und der Friede fiel.

Daß Eup. von einem Hohepriestertum Judas geredet hat, ist wahrscheinlich, weil es auch im Bundesbrief der Römer erscheint, A. 12, 10, 6. Wiederum hat Jos. schwerlich in seinen andern Quellen ein Motiv gefunden, die Zeit des Alkimus zu verlängern. 1 Makk. sprach erst unter Demetrius im Jahre 151 von ihm und ließ ihn schon im zweiten Monat sterben. Er hatte in der Hauptquelle des Jos. nur zwei Jahre und zwei Monate. Sodann sind die acht Jahre Jonathans, welche A. 13 auf die vier Jahre des Alkimus und die drei des Juda folgen, so eigentümlich, daß auch sie eine besondere Quelle anzeigen.

Wenn Eup. erzählte: Lysias habe Alkimus zum Hohepriester gemacht, aber das Volk habe ihn nicht anerkannt, sondern Juda das Hohepriestertum gegeben, dieser sei nach dreijähriger Verwal-

tung des Amts gefallen, Alkimus nach vier Jahren gestorben, und zwei Jahre später sei der Friede zustande gekommen, so waren alle seine Daten richtig, und es bedarf nur einer kleinen Umbiegung, damit die Version des Jos. daraus entsteht.

Die Ziffern für Jonathan sind beide zu kurz. Jos. mag zwei Angaben vor sich gehabt haben, von denen die eine Jonathan acht, die andere ihm vierzehn Jahre gab. Die Teilung derselben in die Zeit, da Jonathan nur Führer des Volks, und in die Zeit, da er auch Hohepriester war, wird von Jos. im Anschluß an 1 Makk. vorgenommen sein. Vierzehn Jahre liegen zwischen dem Friedensschluß mit Bakchides und Simons erstem Jahr 156—169. Acht Jahre für Jonathan können entstehen, wenn sein Hohepriestertum, das ihm von Alexander Balas übertragen ward, mit dessen Regierungsantritt, 162, gleichzeitig gesetzt wurde.

Eine sehr kurze Ziffer für Jonathan liegt auch in der Gesamtsumme 639 Jahre 45 Tage für die Frist zwischen der Rückkehr aus dem Exil und der Zerstörung des Tempels, b. j. 6, 10. Das wird zu zerlegen sein:

	b. j, 6, 10.	A. 20, 10.
Hohepriesterreihe	414.	414.
Alkimus bis Jonathan	14.	17.
Von Simon bis Antigonus . . .	104.	104.
Von Herodes bis zur Zerstörung .	107.	107.
	639.	642.

Wie die vierzehn Jahre, die hier für die Periode Jonathans übrig bleiben, gedacht sind, ob gerechnet ist: 4 Alkimus, 3 Juda, 7 Jonathan, oder 420 nach Eup. und 8 Jonathan, steht dahin, zumal da auch die Ziffer 104 für Simon bis Antigonus aus Gründen, die in der Chronologie des Nikolaos liegen, beträchtlich schwankt.

5. Die ersten Jahrwochen.

Der erste Teil der Jahrwochenrechnung ist teilweise c. Ap. 1, 21. 154 erhalten. Der Tempel blieb vom 18. Jahr Nebukadnezars an 50 Jahre verödet. Das sind die sieben Jahrwochen, die

Daniel für das Regiment der Babylonier abgesondert hat, und das erste Jahr des Cyrus. *δευτέρῳ δὲ τῆς Κύρου βασιλείας ἔτει τῶν θεμελίων ὑποβληθέντων, δευτέρῳ πάλιν τῆς Δαρείου βασιλείας ἀπετελέσθη.* Die Ziffer für die Distanz zwischen dem zweiten Jahr des Cyrus und demjenigen des Darius hat Jos. ausgebrochen. Da Eup. an den 70 Exilsjahren festhielt, muß er sie auf 20 Jahre berechnet haben. Ein Stück der Rechnung, aber wieder nur ein Stück, liegt A. 11, 2, 2 vor.

Die einzigen chronologischen Angaben über die Perserkönige, die Jos. enthält, beziehen sich auf Kambyses und die Mager. Kambyses regiert sechs Jahre, 11, 2, 2; die Mager ein Jahr, 11, 3, 1. Weil Kambyses den Tempelbau verbietet, unterbleibt derselbe bis zum zweiten Jahr des Darius *ἐπ᾽ ἄλλα ἔτη ἐννέα.* Die Zahlen können in Ordnung sein: 6 Kambyses, 1 Mager, 2 Darius = 9, obwohl es sehr auffällig ist, daß das zweite Jahr des Darius noch in die Periode hineingezogen ist, da der Tempelbau verhindert war, somit noch zu den 70 Exilsjahren gerechnet wird. Es scheint, Cyrus sei auf zwölf Jahre gesetzt. Wir würden erhalten: Babylonier 49, Cyrus 12, Kambyses 6, Mager 1, Darius 2 = 70.

Nun heißt es aber Ap. 1, 21. 154 vom Tempel: *δευτέρῳ πάλιν τῆς Δαρείου βασιλείας ἀπετελέσθη.* Hat wirklich Eup. die Vollendung des Tempels in das zweite Jahr des Darius gesetzt? Wir lesen allerdings im Zusammenhang mit den Ereignissen des zweiten Jahres, daß der Tempel *θᾶττον ἢ προσεδόκησεν ἄν τις, ἔλαβε τέλος*, A. 11, 4, 2. Sollte Eup. dagegen das durch Esra 6, 15 gegebene Datum verwendet haben, so würden wir mit den üblichen neun Jahren des Cyrus die 70 Jahre erhalten: 49 + 9 + 6 + 1 + 5 = 70.

Aber wir lesen bei Jos. nicht das Datum Esras, sondern in der Doublette zu 11, 4, 2 steht, daß der Tempelbau sieben Jahre in Anspruch nahm und die Tempelweihe ins neunte Jahr des Darius fiel, 11, 4, 7. Das ist die dem Tempelbau Salomos nachgebildete Ziffer, und sie würde zu Eup. deshalb nicht übel passen, weil er den zweiten Tempel völlig als mit dem Salomonischen gleichartig faßt und diesen nach den Maßen und Einrichtungen des

zweiten Tempels beschrieben hat. So könnte sich die Exilsberechnung stellen auf: 49 + 6 + 6 + 1 + 8.

Jos. hat die Rechnung des Eup. mit einer gewissen Absichtlichkeit nur fragmentarisch aufgenommen, so daß an dieser Stelle die Rekonstruktion derselben mir unmöglich scheint.

Καμβύσης ἓξ ἔτη βασιλεύσας καταστρεψάμενος ἐν τούτοις τὴν Αἴγυπτον καὶ ὑποστρέψας ἐτελεύτησεν ἐν Δαμασκῷ. — Die Angaben über Kambyses waren also mit einigem Detail verbunden. Nun reichen dieselben auch in die Moselegende hinein, und das unterstützt den auf die Summe 1580 gestellten Schluß. Mose zieht durch die Stadt der Leto, die damals öde war, denn *Βαβυλὼν ὕστερον ἐκεῖ κτίζεται Καμβύσου καταστρεφομένου τὴν Αἴγυπτον*, A. 2, 15, 1. 315 und: Saba, die Stadt der Äthiopen, die Mose belagerte, hat später von Kambyses den Namen Meroe erhalten, nach dem Namen seiner Schwester, A. 2, 10, 2. 249. Daß die Fäden von der Chronologie zum Midrasch, vom Midrasch zur Chronologie laufen, das sichert die Bestimmung der Quelle wesentlich.

Denn die Moselegende bei Jos. dürfte man schon aus innern Gründen getrost überschreiben: *Εὐπόλεμος δέ φησι.* Vom Referat des Pol. über die Geschichte Moses nach Eup. hat Euseb. nur noch ein kleines Sätzchen gefunden, dessen größerer Teil schon bei Klemens steht, das die Weisheit Moses preist und ihn den Erfinder der Schrift nennt. Dafür hat Euseb. noch die Legende Artapans zu geben vermocht.

Sie sind einander eng verwandt, und doch wieder charakteristisch unterschieden, und der Unterschied stimmt gut zur durchgehenden Haltung des Eup.

Jos. versichert wiederholt eifrig, daß er nur schreibe, was andere vor ihm geschrieben haben. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß auch der Midrasch über Mose ihm schriftlich vorlag. Mit Artapan ist demselben gemeinsam, daß beiden der Mythos Quelle für die biblische Geschichte wird. Das erweist die Legende als beträchtlich älter als Jos.; es datiert sie in die Zeit der Mischformen zwischen Juden- und Griechentum, wie sie der Pol. in mehreren lehrreichen Exemplaren hat.

Man hatte von den Euhemeristen gelernt, sich dadurch über den Mythos zu erheben, daß man ihn als älteste Geschichte der Menschen faßte. Daraus ergab sich aber sofort das Postulat, daß sich Erinnerungen an die biblischen Männer und Ereignisse im Mythus wiederfinden mußten. Man verlangte nach Jüdischem bei den Griechen und Ägyptern, nicht nur zu apologetischen Zwecken, noch mehr zur Befestigung des eigenen Bewußtseins, als Grund des Glaubens an die Wahrheit Gottes und der Berufung Israels. Daher wird im göttlichen Gesetzgeber und Verfasser der heiligen Bücher Thot-Hermes Moses Spiegelbild in der Sage der Völker erkannt und die Geschichte Moses aus dem Thotmythus bereichert. Von Mose rühren bei Artapan die Gesetze, auf welchen das ägyptische Staatswesen ruhte, auch die Verehrung der heiligen Tiere, welche die Ägypter dem Pharao unterwürfig macht. Hermopolis ist von Mose erbaut als Grenzstadt im Krieg mit den Äthiopen, und seine Adoptivmutter erhält die Beinamen der Isis.

Bei Eup., soweit ihn Jos. reproduziert, sind diese aus dem Mythus geschöpften Züge zurückgedrängt. Der Ibis wird nur noch zu einer Kriegslist verwendet, die keine Beziehung mehr zum Kultus der Ägypter hat.

Dagegen treten die exegetischen Motive der Legende stärker hervor. Während Artapan den Kindermord in Ägypten ganz übergeht — er umgeht die Knechtschaft, welche die Juden litten — ist derselbe für Eup. der Mittelpunkt der Erzählung. Es soll durch dieselbe erklärt werden, warum der König den Blutbefehl gegen die Kindlein gab, wie Mose ein äthiopisches Weib gewann — für die Synagoge war dies seit der vollständigen Aufhebung des connubium mit den andern Völkern eine wichtige Frage —, warum er den Hof des Königs verließ und den Thron preisgegeben hat. Die schlichten Motive der biblischen Erzählung genügen nicht mehr; man sucht tiefere Gründe, und für Eup. liegen sie vor allem in der Weissagung. Sie wird der wirksame Hauptfaktor in der Verkettung der Ereignisse. Weil Mose geweissagt war, wurden die Kindlein getötet, und er selber in den Nil gelegt. Und weil ihn der Seher am königlichen Hof erkannte, wurde er ver-

folgt, woraus sein äthiopischer Kriegszug sich entwickelt und wodurch sich zugleich erklärt, warum in der Sage der Ägypter der Ibis ihm beigegeben ward. Daß hierbei auch die ägyptischen Propheten echte Weissagung geben, hat eine Parallele in der Geschichte Abrahams nach Eup., wo ebenfalls die *μάντεις* dem König das Geheimnis der Sarah enthüllen, Dem. ev. 9, 17. 419. Gaisf. 2, 372.

Freudenthal (Hellenistische Studien 2, 169ff.) leitete die Moselegende des Jos. aus einem „umgearbeiteten" Artapan her. Die Bearbeitung Artapans, welche Jos. las, war das Excerpt des Pol. aus demselben. Neben ihm standen bei Pol. noch andere Auszugsberichte, jüdische und heidnische, der des Demetrius, der des Eupolemus, der des Apollonius und Posidonius ꝛc. Aber sie standen nicht unter Artapans Namen, sondern mit ihrem eigenen, und ihrem Grundriß nach — einiges mag Einlage aus anderen Berichten sein — trägt die Erzählung des Jos. den Stempel des Eup. [1]).

Wie mit der Moselegende, so ist auf der andern Seite die Chronologie des Exils mit Berosus verwoben. Beides verträgt sich gut. Auch die Benutzung des Berosus setzt eine gewisse Offenheit und Wertschätzung für die Traditionen der heidnischen Völker voraus. Bei Eup. hat Abraham den Priestern von Heliopolis das höhere Alter der babylonischen Wissenschaft gepriesen, Eus. Dem. 9, 17. 419. Gaisf. 2, 373. Die Traditionen der Babylonier erscheinen dort als reiner und richtiger als diejenigen der Ägypter. Allerdings hat die dort gegebene, übrigens schwerlich intakt überlieferte Genealogie von Bel bis Mizraim mit Berosus nichts gemein.

Die Berührung mit Berosus liegt in der Angabe, daß Nebukadnezar in seinem 18. Jahre Jerusalem zerstört habe. Jeremia und das zweite Königsbuch geben das 19. Jahr; nur die Einlage

---

1) Freudenthal ist zu manchen unrichtigen Schlüssen gelangt, weil er sie auf die Voraussetzung baute: Euseb. habe den Pol. selbst vor sich und die Fragmente decken sich ungefähr mit der Sammlung des Pol. Beides ist nicht haltbar.

in Jerem. 52, 29 hat auffallenderweise dasselbe Datum. Jos. hält es mit Beharrlichkeit fest.

Der Grund liegt in Berosus, nach welchem Nebukadnezar 43 Jahre regiert, A. 10, 11, 1. 219. Ap. 1, 20. 146.

Es bleiben für die 7 Jahrwochen: 43 — 18 =	25	
Evilmerodach	2	
Neriglisar	4	
Laborosoardoch		9 M.
Nabonned	17	
	48.	9 M.

Laborosoardochs Regierung ist wie die der Mager als ein Jahr gezählt.

Nun hat Jos. die Liste der Babylonier in zwei verschiedenen Rezensionen. Das eine Mal stammt sie, wie das Chronikon Eusebs zeigt, aus der Sammlung des Pol. über Babylon. Daneben steht A. 10, 11, 2 eine Variante, mit verschieden geschriebenen Namen und verdorbenen Zahlen. Die Verderbnis derselben Jos. selber beizumessen, nötigt nichts.

Wer die Jahrwochenrechnung durchführte, für den hatte die Liste des Berosus begreiflicherweise ein großes Interesse. Sie diente dem ersten Gliede derselben zu einer auffallenden Bestätigung. Sodann ist die Variante A. 10, 11, 2 in die Geschichte Daniels hineingeflochten. Naboandel ist Baltasar, und seine Feinde sind Cyrus und Darius.

Auch die bei Euseb erhaltenen Fragmente thun dar, daß Eup. griechische Geschichtsbücher zur Erläuterung der Bibel herangezogen hat. Die Meder und Babylonier ziehen vereint gegen Jerusalem; Nebukadnezar ruft den Meder Astibares, Dem. 9, 39. 454. Gaisf. 2, 436.

Wäre dieser Name unverändert von Eup. zu Euseb gelangt, so würde er allerdings zeigen, daß Jos. die Erzählungsstoffe des Eup. frei behandelt, und mit andern Stoffen mischt. Denn Jos. heißt den Vater des Darius Astyages, und da Darius bei der Eroberung Babylons 62 Jahre alt ist, nach Daniel 5, 31, so war er nach Eup. bei der Eroberung Jerusalems schon 13jährig. Sein Vater Astyages war also mit Nebukadnezar gleichzeitig, und es

bleibt nicht Raum für einen andern medischen Herrscher zur Zeit des Feldzugs gegen Jerusalem. Allein die Eup.-Fragmente sind in schlechtem Zustande zu Eus. gelangt. *Ἀστιβάρης* kann Verschreibung aus *Ἀστυάγης* sein.

Sehr nah bei Berosus stehen wir auch mit der Angabe, daß *Χοῦς* (*Χοῦμ*) bei den Griechen *Ἄσβολος* heiße. Der zweite König des Berosus nach der Flut heißt Chomasbolus, Eus. Schöne 1, 23.

Auch Berichte über Tyrus hat Eup. beigezogen. Salomo dankt Uaphres und Hiram für ihre Hilfe beim Tempelbau mit reichen Gaben: *τῷ δὲ Σούρωνι εἰς Τύρον πέμψαι τὸν χρυσοῦν κίονα τὸν ἐν Τύρῳ ἀνακείμενον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διός,* Dem. 9, 34. 451. Gaisf. 2, 432.

Jos. hat eine vortreffliche Sammlung von Erzählern tyrischer Geschichten vor sich gehabt, die an die Sammlungen des Pol. erinnert. Er hat daraus ein Fragment des Menander über Hiram erhalten, worin wir von Hiram lesen: *τόν τε χρυσοῦν κίονα τὸν ἐν τοῖς τοῦ Διὸς ἀνέθηκεν,* A. 5, 34. 145. Ob er sie direkt ob indirekt kennt, Eup. hat die Angabe des tyrischen Erzählers zur Bereicherung der biblischen Geschichte benützt und ihr sofort gegen bestimmte Angaben des biblischen Textes den Vorzug gegeben. Denn wenn die Säulen, die Salomo im Tempel aufstellt, bei Eup. nicht mehr nur ehern, sondern vergoldet sind, so ist dies schwerlich ohne Zusammenhang mit der goldenen Säule, welche nach Menander Hiram weiht, nach Eup. Salomo ihm schenkt.

Wer aber Menander verwertet, dem war auch Berosus zugänglich.

Noch in einer andern Liste will Jos. die 49 Jahre der Babylonier nachweisen, aber dort ist die Übereinstimmung bloß Schein, und erst von Jos. gefunden. Er giebt aus Philostratus folgende tyrische Königsliste c. Ap. 1, 21. 156:

Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar unter Ithobal	13.	
Baal	10.	
Die Richter: Eknibal	—.	2 Mon.
Sa.	23.	2 Mon.

	Transp.	23. 2 Mon.
Chelbes	. . . .	—. 10 „
Abbaros der Hohepriester	. . . .	—. 3 „
Myttynos und Gerastratos	. . . . . .	6. — „
Zwischen denselben Balatoros	. . . . .	1. — „
Merbal aus Babylonien geholt	. . . . .	4. — „
Dessen Bruder Hiram	. . . .	20. — „
		55. 3 Mon.

οὐκοῦν ὁ σύμπας χρόνος ἔτη νδ' καὶ τρεῖς μῆνες πρὸς αὐτοῖς. Die Summe ist verschrieben: es sind allerdings bloß 54 Jahre, dazu aber 15 Monate, und da Jos. die Monate in ein Jahr umgesetzt hat, ist zu schreiben *νε' καὶ τρεῖς μῆνες.* Im übrigen ist die Stelle völlig in Ordnung und die vielen Besserungen an derselben übel angebracht. Der Überschuß über die 50 Jahre wird dadurch aufgehoben, daß Kyrus im vierzehnten Jahre Hirams die Herrschaft gewann. Also gehen, damit wir das letzte Jahr der Babylonier gewinnen, sieben Jahre ab. Es bleiben 48 Jahre, 3 Mon., und das vierzehnte Jahr des Hiram hat folgerichtig das erste Jahr des Cyrus erreicht.

Aber die Übereinstimmung ist nur Schein. Denn Jos. sagt: *ἑβδόμῳ μὲν γὰρ ἔτει τῆς Ναβουχοδονοσόρου βασιλείας ἤρξατο πολιορκεῖν Τύρον.* Das siebente Jahr ist dasjenige, in welchem Jerusalem zum erstenmal erobert wird, das Jahr, in welches Jojakims Ende und Jojachins Wegführung fällt. Jos. läßt hier die 50 Jahre von der ersten Wegführung an laufen, statt von der zweiten [1]).

Wäre das siebente Jahr des Nebukadnezar Jos. durch Philostratus

1) Rationi conveniens est ita haec refingere: *ἑβδόμῳ μὲν γὰρ ἔτει τῆς Ἰθωβάλου βασιλείας Ναβουχοδονόσορος ἤρξατο πολιορκεῖν Τύρον,* sagt Niese. Sein Vorschlag würde die Stelle zerstören. Wie lange Ithobal vor der Belagerung der Stadt schon regiert hat, ist für den Synchronismus mit der jüdischen Geschichte ganz bedeutungslos. Wohl aber bedürfen wir notwendig einer Angabe, die den terminus a quo nennt, wo die ganze Rechnung einzusetzen hat. Der Satz muß bleiben, wie er ist. Er giebt in seinem ersten Teil den unentbehrlichen Synchronismus mit Nebukadnezar, im zweiten denjenigen mit Cyrus.

überliefert, so wäre dessen Liste kürzer als die des Berosus; aber das siebente Jahr stammt von Jos., es ist das Korrelat zum achtzehnten, in welchem Zedekia weggeführt wird. Jos. hat den Beginn der Belagerung von Tyrus mit der Unternehmung Nebukadnezars gegen Jerusalem gleichzeitig gesetzt und sich an den hierdurch entstehenden 50 Jahren erfreut.

Wer die Liste des Berosus übernahm, der hat den Meder Darius nicht in die fortlaufende chronologische Reihe eingefügt. Die Erzählung des Jos. ist hiermit einstimmig. Das Reich der Meder läuft bei ihm dem der Babylonier und Perser parallel. Darius ist Bundesgenosse des Cyrus und dessen Verwandter, wie Astibares im Fragment des Euseb Bundesgenosse des Nebukadnezar ist. Der Fall Ninivehs wird ins 8. Jahrhundert gesetzt, vor die Gesandtschaft Baladans an Hiskija: *ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ συνέβη τὴν τῶν Ἀσσυρίων ἀρχὴν ὑπὸ Μήδων καταλυθῆναι. δηλώσω δὲ περὶ τούτοις ἐν ἑτέροις*, A. 10, 2, 2. 30.

Das Versprechen, das Jos. hier giebt, hat er nicht erfüllt. Destinon (Quellen des Jos.) hat die in die Geschichte der Hasmonäer eingelegte Formel: *ὡς καὶ ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν* hervorgehoben, als sicheres Anzeichen einer fremden Quelle, da die Formel uns ins Leere verweist. Zweifellos haben diese leeren Formeln Beziehung zu den Vorlagen des Jos., wenn auch nicht in der Weise, wie Destinon folgerte [1]). Hier wird sie andeuten, daß Jos. Angaben über den Sturz der Assyrer in der Quelle fand, die er zu eventuellem spätern Gebrauch vorerst beiseite legt und dann doch nicht zur Verwendung bringt.

Mit diesem Ansatz für den Fall Ninivehs stimmt, daß der König, dessen Feldherrn Manasse gefangen nehmen, *ὁ τῶν Βα-*

---

1) Weil die Formeln *ὡς καὶ ἐν ἄλλοις δεδήλωται* oder *ὡς καὶ ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν* keinen Beziehungspunkt haben, schloß Destinon: Jos. habe die Paraphrase des 1. Makkabäerbuchs mit ihren Einlagen fertig aus einem Anonymus übernommen. Allein Destinon baut seinen Schluß nur auf diese einzige Beobachtung. Ebenso gewiß ist, daß die Paraphrase von 1 Makk. mit derjenigen der biblischen Bücher, 1 Esra, Esther und Aristeas völlig einheitlich ist und Jos. ebenso wenig abgesprochen werden kann als die vorangehenden Bücher der A.

βυλωνίων καὶ τῶν Χαλδαίων βασιλεύς heißt, A. 10, 3, 2. 40, gegen den Schrifttext, und daß Necho auszieht Μήδους πολεμήσων καὶ τοὺς Βαβυλωνίους οἳ τὴν Ἀσσυρίων κατέλυσαν ἀρχήν, 10, 5, 1. 74.

Damit sind die rätselhaften Worte zu verbinden, mit welchen Asarhaddon eingeführt wird. Die Söhne Sanheribs werden nach seiner Ermordung nach Armenien vertrieben, διαδέχεται δὲ τὴν βασιλείαν τῶν μετ' αὐτοὺς καταφρονῶν τοῦ Σενναχειρίμου Ἀσαραχόδδας, A. 10, 1, 5. 23. τῶν μετ' αὐτοὺς καταφρονῶν τοῦ Σενναχειρίμου fehlen beim Lateiner. οἱ μετ' αὐτούς müssen die Nachfolger der entflohenen Söhne Sanheribs sein. Asarhaddon ist als babylonischer Herrscher gedacht, der die letzten Könige von Niniveh verachtet und die Herrschaft übernimmt; τοῦ Σενναχειρίμου wird Glosse sein.

Jos. ist ein vorsichtiger Mann. Direkt sagt er's nicht, daß Asarhaddon ein Babylonier gewesen sei; die biblische Angabe wird ihn bedenklich machen, und auch dies, daß sofort Baladan erscheint. Daher ist die Aussage über Asarhaddon zweideutig und im schönsten Einklang hiermit, der König, der Manasse gefangen nimmt, anonym. Zahlen und Namen seiner Vorlage, die Jos. Bedenken machen, läßt er regelmäßig weg.

Wir haben in diesen Angaben über den Untergang Ninivehs und das Reich der Meder nicht die eigene Meinung des Jos. Es ist alles bei ihm doppelt vorhanden, so auch das Datum für Ninivehs Sturz.

Unter Jotham, lesen wir 9, 11, 3. 239, weissagte Nahum den Untergang Ninivehs, 115 Jahre bevor er geschah. Von Jothams erstem bis Manasses letztem Jahr sind 116 Jahre. Hier ist der Fall Ninivehs an das Ende der Regierung Manasses verlegt, nicht ohne biblischen Grund, weil Asarhaddon der letzte in der Bibel genannte assyrische König ist. Zu diesem Ansatz werden wir setzen dürfen: Demetrius, zu demjenigen, der den Fall Ninivehs in die Zeit Hiskijas verlegt: Eupolemus.

Bei Eup. greifen wieder deutlich die griechischen Erzähler und vielleicht auch Berosus ein. Bei den griechischen Erzählern wurde Ninivehs Fall einige Jahrzehnte vor die erste Olympiade gesetzt;

soweit konnte freilich Eup. nicht hinaufgehn; er hätte dadurch die assyrischen Könige der Bibel verloren. Berosus sodann nannte Asarhaddon unter den Königen von Babylon. Er schien dadurch der griechischen Angabe einige Bestätigung zu geben. Eup. ordnete darum die Weltreiche so: mit Sanherib endet die Macht der Assyrer; nun folgen gleichzeitig die Meder und Babylonier.

6. Die Deutung Daniels.

Jos. hat unter den prophetischen Büchern neben Jeremia Daniel besonders hervorgehoben; bei ihm geht er nicht nur auf die Geschichten, sondern auch auf den Inhalt seiner Weissagung etwas ein, 10, 11, 7. Daniel unterscheidet sich von den andern Propheten teils dadurch, daß er Israel ein großes Heil verkündigt hat, teils dadurch, daß er die Zeit genau bestimmte, nach der alles geschehen soll. Die beiden silbernen Arme am Monarchienbild sind die beiden Könige, die das Reich Nebukadnezars stürzen, also Kyrus und Darius. Der mit Erz gewappnete kommt aus dem Westen und ist Alexander. Das eiserne Reich ist folglich Rom, weshalb die Verkittung der Eisenstücke mit Lehm aus dem Bilde weggelassen ist. Der Stein, der das Bild zertrümmert, weist in die Zukunft. Jos. lehnt bedächtig seine Deutung ab. Das Gesicht vom Widder und Bock weissagt den doppelten Sieg Alexanders über die Perser, und die Zerteilung seines Reichs durch die Diadochen. Das kleine Horn ist Epiphanes, der das Volk Gottes und sein Gesetz bekämpft, den Tempel plündert und das Opfer drei Jahre unterdrückt. *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ὁ Δανίηλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ᾽ αὐτῶν ἐρημωθήσεται.* Nach einer Widerlegung des Epikureismus schließt Jos. mit der Versicherung: *ἐγὼ μὲν περὶ τούτων ὡς εὗρον καὶ ἀνέγνων, οὕτως ἔγραψα.*

Letzteres werden wir ihm aufs Wort glauben dürfen. Er wird dies aber dort gelesen haben, wo er die Berechnung der Jahrwochen fand.

Eup. hat die Jahrwochen als abgelaufen betrachtet, ohne daß sie den Schluß des Geschichtslaufs herbeibrachten. Er muß ein Bindeglied gesucht haben zwischen dem Ende der Jahrwochen und

dem von Daniel geweissagten Schluß. Das war die vierte eiserne Monarchie und das vierte Tier. Es blieb noch eine Monarchie übrig; denn eine besondere medische Monarchie neben den Persern hat er nicht gezählt. Alexander ist der dritte, und mit dem vierten Reiche kam er über Alexander hinaus.

Weil er das Monarchien- und Tierbild weiter reichen ließ als die Jahrwochen, darum konnte er diese in der makkabäischen Zeit schließen, ohne daß ihm die Korrektheit und Zuverlässigkeit Daniels irgendwie zweifelhaft wurde. Im Gegenteil, daß gerade jetzt die vierte Weltmacht hervortrat und Rom die Länder am Mittelmeer ringsum sich unterwarf, das diente ja der Weissagung zu erneuter merkwürdiger Bestätigung.

Nach unten ist die Zeit des Eup. sicher begrenzt durch den Polyhistor. Bücher, die dieser excerpierte, müssen spätestens um 50 v. Chr. vorhanden gewesen sein. Nach oben setzt ihm Jason von Cyrene die Grenze. Leider wissen wir nicht, wie weit Jason seinen Bericht herabführte. Die zahlreichen Detailangaben, die bis in die Anfänge der Wirren unter Epiphanes hinaufreichen, kennzeichnen ihn als Zeitgenossen der makkabäischen Ereignisse. Wir werden Jason kaum über die Zeit Simons hinuntersetzen dürfen. Es bleibt für Eup. eine Frist von circa 70 Jahren: 130—60 v. Chr. Da 1 Makk. den Brief des Areus an Onia enthält, den sicherlich nicht 1 Makk. verfaßt hat, den aber Jos. nochmals aus seinen besondern Quellen hat, und daher die Möglichkeit sich öffnet, daß 1 Makk. nicht bloß aus Jason, sondern auch aus Eup. schöpft und übersetzt, wird es ratsam sein, Eup. nicht über den Anfang des ersten Jahrhunderts hinunterzustellen.

Aber zu Anfang des ersten Jahrhunderts verbarg man sich in Alexandrien und Jerusalem die Macht Roms nicht mehr, und wer auf Grund Daniels den Geschichtslauf betrachtete, mußte sagen: das ist die vierte Monarchie. Ihr war aber bei Daniel nicht nur Macht und Sieg, sondern auch der Untergang geweissagt. *ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* wird sagen: sie geht durch eigenen Zwist und Bürgerkrieg der Römer zugrund.

Vom Stein, der an die Stelle der vier Reiche tritt, hat Eup. so unverhohlen geredet, daß Jos. seine Deutung in seiner Situation

nicht zu wiederholen wagte. Für Eup. gab's noch keine Rücksichten wie für Jos., und für Pol. war dies eine jüdische Meinung wie alles Übrige.

Vieles an Eupolemus ist gräcisiert und paganisiert; spezifisch jüdisch dagegen ist die Beziehung des ganzen Geschichtslaufs auf die Weissagung. Sie ist Sarahs Schutz, Eus. Dem. 9, 17. 419. Gaisf. 2, 372. Sie gestaltet den Lebenslauf Moses, A. 2, 9. Sie ordnet den Ort und die Maße des Tempels an, Eus. Dem. 9, 30. 447. Gaisf. 2, 424. Weil Nebukadnezar Jeremias Weissagung hörte, brach er gegen Jerusalem auf, Eus. Dem. 9, 39. 454. Gaisf. 2, 436. Weil Kyrus diejenige Jesajas las, ließ er Israel frei und befahl den Tempelbau, A. 11, 1, 2. Die Weissagung führt Alexander gegen die Perser, und in Jerusalem erkennt er sich wieder im Bilde Daniels, A. 11, 8, 5. Nach Daniels Vorbestimmung verlaufen die Ereignisse der Makkabäerzeit, und weil Jesaja den Tempel in Ägypten geweissagt hatte, wurde er unter Philometor gebaut, und nach Daniels Weissagung werden die Römer groß, und nach derselben wird ihre Macht wieder untergehn.

Unter der Macht des Rabbinismus steht Eup. noch nicht. Auch die ägyptischen Wahrsager empfangen Offenbarung, wie Alexander in der Nacht ein prophetisches Gesicht schaut. Fremde Mythen und fremde Bücher machen sich geltend, und deren Mischung mit dem biblischen Stoff ist bunt. Sein Judentum ist der Glaube an die Weissagung. Sie begründet den Vorzug Israels, und deshalb steht seine Apologetik im Weissagungsbeweis.

Unter den übrigen griechischen Juden dürfte ihm, wie der Zeit, so auch der Art nach, der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs am verwandtesten sein. Denn dieser hat eifrig die Auferstehung vertreten, und wo die Auferstehungshoffnung lebendig war, wurde stets ein Himmelreich in nahe Verbindung zur Gegenwart gerückt.

7. Die Ziffer 1090.

Für die Zeit zwischen dem Auszug und der Zerstörung des Tempels setzte Eup. 1580 — 490 = 1090 Jahre an. Für Jos. verändert sich die Summe, je nachdem er die Zeit Jonathans schätzt. Bringt er wie A. 20, 10 für dieselbe zwölf Jahre in

Rechnung [1]), so bleibt ihm die Summe 1078. Er hat sie zerlegt in 612 bis zum Tempelbau und 466 für die Dauer des Tempels.

Zählt er für Jonathan acht Jahre, so bleiben ihm 1082. Er zerlegt sie in 612 bis zum Tempelbau und 470 für die Tempeldauer, A. 10, 8, 5. 147. Die Ziffer für das Davidshaus stellt sich hiernach auf 514. Es kommen zu 470 vier Jahre Salomos bis zum Tempelbau und 40 Jahre Davids, 10, 8, 11. 143.

Ohne Abzüge hat er die Summe 1090 gelassen A. 11, 4, 8, wo er für das Davidshaus die Ziffer 522 giebt (Var. 532). Hier teilt er die Summe in 612 und 478. Daraus ergiebt sich für den Anfang Davids 478 + 44 = 522.

Die Schwankungen für die Tempeldauer 478, 470, 466, sind der genau entsprechende Reflex der Schwankungen in der Makkabäerzeit.

Im ersten Fall ist die Rechnung:

$$612 + 478 + 490 = 1580$$

im zweiten Fall

$$612 + 470 + 498 = 1580$$

im dritten Fall

$$612 + 466 + 502 = 1580.$$

Wir werden schließen dürfen, daß sich bei Eupolemus die Ziffern 612 und 478 gefunden haben.

b. j. 6, 10 wird die Frist zwischen der Gründung Jerusalems durch Melchisedek und seiner Zerstörung durch Nebukadnezar auf 1468 Jahre 6 Monate angegeben. Die Ära Melchisedeks werden wir unbedenklich mit derjenigen Abrahams identisch setzen dürfen. Somit fallen hier zwischen den Auszug und die Zerstörung des Tempels 1468 — 430 = 1038. Die Ziffer des Eup. 1090 ist hier um 52 Jahre verkürzt. Acht Jahre davon rühren, wie die Zahl 639 für die Frist zwischen dem zweiten Tempelbau und Titus zeigt, vom Ansatz für Jonathan her. Es bleibt für die vorangehende Periode ein minus von 44. D. h. Jos. hat auch hier

1) Es sind zu 414 addiert: 3 + 7 + 7 = 420 + 11. Allein er setzt das 1580. Jahr als das erste Simons; also kommen zwölf Jahre hinzu.

die Ziffern 612 und 470 gebraucht. 612 läßt er wie immer sonst bis zum Tempelbau reichen. 470 nimmt er als Dauer der Davidischen Dynastie. Daher legen sich die beiden Ziffern für 44 Jahre nebeneinander, und die Gesamtsumme wird um diesen Betrag verkürzt. Zwischen dem Auszug und David erhalten wir hiernach 612 — 44 = 568, für die Tempeldauer dagegen 470 — 44 = 426 Jahre.

Es ergiebt sich:

		Text des Jos.
Abraham — Titus:		
430 + 568 + 470 + 709	= 2177.	2177.
Abraham bis Nebukadnezar:		
430 + 568 + 470	= 1468.	1468. 6 Mon.
David bis Nebukadnezar:		
	470.	477. 6 Mon.
David bis Titus:		
470 + 709	= 1179.	1179.
vom Tempelbau Salomos bis Titus:		
426 + 709	= 1135.	1130. 7 Mon. 15 T.

vom zweiten Tempelbau bis Titus, wie oben erläutert wurde: 639, nach Jos. 639 Jahre 1 Monat und 15 Tage.

Zwei Ziffern weichen in der gegenwärtigen Textgestalt ab: 477 für David — Nebukadnezar, und 1130 für den Tempelbau Salomos bis Titus. Die letztere Ziffer in 1135 zu emendieren, scheint mir unbedenklich. Die beiden Zahlen: von David bis Titus 1179, und vom Tempelbau bis Titus 1130 Jahre 7 Monate 15 Tage, setzen die Frist zwischen David und dem Tempelbau auf 49 Jahre, oder, wenn die Monate mit subtrahiert werden, auf 48 Jahre 4 Monate 15 Tage, eine irrationale Zahl. Die Ziffer 477 für das Davidische Haus paßt zu den danebenstehenden Zahlen nicht. Wir erhalten die Gleichungen:

$$2177 - 1468\frac{1}{2} = 1179 - 477\frac{1}{2}, \text{ d. h. } 708\frac{1}{2} = 701\frac{1}{2}$$

und

$$2177 - 1179 = 1468\frac{1}{2} - 477\frac{1}{2}, \text{ d. h. } 998 = 991.$$

477 war in der griechischen Chronographie eine geläufige Zahl für das Davidische Haus und lag den Schreibern nah; 470 da-

gegen war auffallend. Setzen wir 470 ein, so stimmen die Zahlen des Textes unter sich.

Als Jos. b. j. schrieb, hatte er die Entdeckung noch nicht gemacht, die ihm in der Chronologie der A. große Dienste leistete, weil sie die Ziffer 470 und Eup. mit den biblischen Zahlen und den neben Eup. stehenden Chronologien in leidliche Übereinstimmung brachte. In A. hat Jos. die Ziffer 470 dadurch rationalisiert, daß er Salomo 80 Jahre gab. Von Rehabeam bis Zedekia 394 Jahre zu setzen, war durch den biblischen Text wohl erlaubt. Mit 76 Jahren Salomos erreichte er 470; es blieben vier Jahre für den Tempelbau. Die Auskunft ist klug und erfolgreich und hat auch Destinon getäuscht. Er glaubte 470 als das Resultat der eigenen Rechnung des Jos. verstehen zu dürfen, entstanden aus den Ziffern der Königsreihe von Rehabeam bis Zedekia und 80 Jahren Salomos. Wenn sich nur irgendwie entdecken ließe, was Jos. zu den 80 Jahren für Salomo bringt! Von Eup. wissen wir zufällig durch Euseb, daß er Salomo 40 Jahre gab; Demetrius ist eine solche Willkür nicht zuzutrauen. Jos. hat sie selbst zur Zeit des b. j. noch nicht gekannt. Ihre Entdeckung gehört erst seinen Studien zwischen b. j. und A. an. Mir scheint dieses Rätsel gelöst: die 80 Jahre Salomos sind das Füllmittel, durch welches die Ziffer 470 als Tempeldauer gefaßt, ausgefüllt wird.

Wie hat Eup. selbst gerechnet? War bei ihm 478 mit A. die Ziffer für die Tempeldauer oder mit b. j. die Ziffer für das Davidische Königshaus, so daß 612 die Regierung Sauls beendete? Das ältere Zeugnis b. j. wird näher bei der Quelle bleiben, und die Jos. zufallende Einführung der 80 Jahre Salomos zeigt, daß er die Ziffer 470 aus ihrer ursprünglichen Lage verschoben hat.

478 ist ein durchsichtiges Datum für das Davidshaus. Es schätzt die Königsreihe mit einer unter den Griechen häufigen Ziffer auf 398, dazu 80 Jahre für David und Salomo.

Durch Euseb hören wir, daß Eup. für Mose 40, für Josua 30, für Saul 21 Jahre gerechnet hat. Reichen die 612 Jahre bis zum Tode Sauls, so bleiben für die Richter, Eli und Samuel 521 Jahre. Daß dies die Rechnung des Eup. war, folgt aus

A. 11, 4, 8. Dicht neben der aus Eup. berechneten Ziffer 522 für die Königszeit steht die Angabe, daß die Regierung der Richter nach Moses und Josuas Tod bis zum Anfang des Königtums mehr als 500 Jahre gewährt habe. Zu den sonstigen Rechnungen des Jos. paßt das nicht, wohl aber zu derjenigen des Eup.

In der Regel war Jos. die Richterziffer des Eup. zu lang. Wir dürfen nicht vergessen: er hatte auch andere Chronologien vor Augen. Wir wissen durch Euseb, daß die sorgfältigen Rechnungen des Demetrius beim Pol. in aller Ausführlichkeit standen. Darum hat er im b. j. 612 bis auf den Tempelbau sich erstrecken lassen, auch als er 470 noch vom Davidshaus verstand. Dadurch verlor er nun freilich die Gesamtsumme 1580 und schuf die irrationale Zahl 426 für die Tempeldauer, mit der er die Königsreihe verkürzte. Die 80 Jahre Salomos brachten Hilfe. Nun war die Richterzeit nicht mehr so gedehnt; 612 reichte bis zum Tempelbau; die Königszahlen blieben gleichwohl erhalten, und die Gesamtsumme kam regelrecht heraus. Jos. war befriedigt.

Die Ziffern, die Pol. gesammelt hat, haben sich auch unter den griechischen Vätern ausgebreitet. Die Vermittler für die jüngern bilden Klemens, Hippolyt, Jul. Afrikanus [1]), aber auch unter den Chronographen, deren Reste in die Passachronik und zum Syncell hinabreichen, muß einer den Zugang zum Pol. gehabt haben.

Aus Panodor hat Syncell die Eupolemusziffer. Er hat seit dem Auszug gerechnet:

Moses Tod:		40.
Josua:	27.	67.
Die Ältesten:	18.	85.
Richterzeit:	408.	493.
Anarchie:	40.	533.
Eli:	20.	553.
Samuel:	20.	573.
Saul:	40.	613.

1) Das sichere Kennzeichen eines direkten oder indirekten Zusammenhangs mit Pol. sind vor Euseb die von Demetrius berechneten Geburtsdaten der Söhne Jakobs nebst der Genealogie Levis.

David:	40.	653.
Salomo:	40.	693.
Königsreihe:	397.	1090.

Er läßt wie Eup. 613 bis zum Tode Sauls reichen, hat aber für Josua, Richter und Saul die in der kirchlichen Chronologie verbreiteten Ansätze, so daß er nur im allgemeinen das Schema fortgesetzt hat, nach welchem Eup. rechnete.

8. Die Ziffer 478 für das Davidische Haus.

Bei der Besprechung der Könige Judas giebt Jos. denselben nur die biblischen Zahlen, deren Summe sich auf 393 Jahre und 6 Monate beläuft. Die Verlängerung der Liste liegt nur in den Summen vor. Die Frist zwischen der Weissagung gegen Jerobeam und den Altar zu Bethel und deren Erfüllung durch Josia beträgt 361 Jahre, A. 10, 4, 4. 67. Die Endpunkte dieser Summe werden ins erste Jahr Jerobeams und das achtzehnte Josias fallen, was nach den biblischen Zahlen 358 Jahre ergiebt. Eine verlängerte Liste liegt hier jedenfalls vor. Falls es diejenige des Eup. ist — sie kann auch Demetrius gehören — so hat Eup. vor Josia drei Jahre und nachher an irgendeiner Stelle zwei Jahre eingelegt.

Die Ziffer 478 ist häufig bei den Griechen; dennoch ist sie rätselhaft. Denn es tritt nirgends eine deutliche Begründung derselben hervor. Sie wird durch willkürliche und wechselnde Ansätze erreicht. Sie scheint schon älter als Eup. Denn von Demetrius hat Klemens die Angabe erhalten, daß er zwischen Sanherib und der Zerstörung des Tempels 128 Jahre 6 Monate (statt 125) gerechnet habe, und die Ziffer wird dadurch geschützt, daß die Distanz zwischen der Zerstörung Samariens und derjenigen Jerusalems auf 135 Jahre 6 Monate bestimmt wird, Strom. 1, 21. 403 P. 2, 114 D. Falls Demetrius das siebente Jahr Hiskija's als Jahr der Zerstörung Samariens setzte, so hat auch er eine verlängerte Königsliste gehabt.

Eup. wird sich an ihn angelehnt haben. Er hat in der Makkabäerzeit Jason benutzt, für die Perserzeit Daniel; er wird auch in seinen Ansätzen für die biblischen Ereignisse Vorgänger haben.

Am nächsten liegt, den Grund für die Verlängerung der Königsliste in synchronistischen Rechnungen zu suchen. Für den Synchronismus der Könige Judas mit denjenigen Israels war der gegebene Ausgangspunkt die Katastrophe, die unter Jehu gleichzeitig beide Königshäuser traf. Bis auf Jehu gab die Liste Judas 95, diejenige Israels 98 Jahre. Es lag in der Richtung der ältern Chronographen, die längere Liste vorzuziehen. So wurde die Ziffer des Davidischen Hauses um drei Jahre erhöht.

Ein anderer schwieriger Punkt war die Einordnung der Zerstörung Samariens in die Jahre Hiskijas. Es ließen sich exegetische Gründe denken, durch welche dieselbe auf das vierte Jahr Hiskijas gestellt wurde. Dann ergeben sich 135 Jahre zwischen beiden Zerstörungen, ohne daß damit eine Verlängerung der Königsliste gegeben war. Daß aber Demetrius nicht so gerechnet hat, dürfte sich daraus ergeben, daß er die Distanz von sieben Jahren zwischen dem Kriegszug Salmanassars und demjenigen Sanheribs beibehält.

Am Schlusse der Königsreihe könnte ein ägyptischer Synchronismus sich geltend machen, da Necho und Uaphres in die Geschichte Jerusalems eingreifen. Allein die Zählung der Jahre Nebukadnezars erlaubt, so weit aus Jos. ein Schluß auf Eup. möglich ist, keine Einlage bei Jojachin.

Thatsache ist, daß die Summe 398 als feste Tradition in die Kirche übergeht und daß sie von den jüdischen Chronographen herstammt, ohne daß ihr Grund, so weit ich sehe, erkennbar ist.

9. Die 612 Jahre bis Sauls Tod.

Jos. hat für diese Periode drei Chronologien. Den längsten Ansatz hat Eup. mit seinen 612 Jahren. Der kürzeste liegt in der Summe von 592 Jahren zwischen dem Auszug und Tempelbau, A. 8, 3, 1. 61, wonach sich der Anfang Davids auf 548 stellt. Eine mittlere Rechnung liegt in der Summe von 947 Jahren vom Auszug bis zur Zerstörung Samariens, 9, 14, 1. 280. Die Königsreihe Israels wird daselbst auf 240 Jahre gerechnet. Hat Jos. auch hier die 80 Jahre für Salomo verwendet, so fällt hiernach der Anfang Davids auf 587.

Destinon (Chronologie des Jos. S. 13) hat den kürzesten Ansatz als die eigene Meinung des Jos. betrachtet. Er habe gerechnet:

Mose:	40	
Josua:	25	(A. 5, 1, 29. 117 mit der Variante des Lateiners nach Niese: 26.)
Richter:	390	
Eli:	40	
Samuel:	12	6, 13, 5. 294.
Saul:	40	
David:	41	
	588.	

Der Ansatz von 41 Jahren für David wäre auffallend. Allerdings stellt Jos. die Regierung Davids in Hebron auf sieben Jahre und 6 Monate. Allein diese Monate werden sonst stets in die Gesamtsumme von 40 Jahren eingerechnet. Weiter ist die Ziffer 390 für die Richterzeit unwahrscheinlich. Es ist die Summe der von Jos. genannten Zahlen aus dem Richterbuch, nebst zehn Jahren für den Zwischenraum zwischen Josua und Kusan, nach A. 6, 5, 4. 84, wozu noch ein Jahr für Samgar kommt, da Jos. sagt: *Σανάγαρος ὁ Ἀνάθου παῖς αἱρεθεὶς ἄρχειν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς ἀρχῆς ἔτει κατέστρεψε τὸν βίον*, 5, 4, 3. 197.

Nun fehlen aber bei Jos. die Ziffern für Thola und Abdon. Thola wird gar nicht erwähnt; Abdon steht an seiner richtigen Stelle, doch ohne Ziffer, 5, 7, 15. 273. Nach Destinon hat sie Jos. vergessen.

Endlich steht der Ansatz von 40 Jahren für Saul bei Jos. keineswegs fest. Der Lateiner giebt Saul nur 20 Jahre, A. 6, 4, 9. 378.

Dieselbe Rechnung: 548 für Davids Anfang tritt sofort bei den Griechen wieder auf. Klemens rechnet mit den Faktoren: Mose 40, Josua 25, Richterzeit 463, Saul 20; er rechnet sehr konfus; aber gerade dadurch beweist er, daß ihm die Faktoren überliefert sind. Hippolyt hat denselben Ansatz mit einer leichten Variante. Von der auf Vergeßlichkeit beruhenden Richterziffer des Jos. findet sich natürlich keine Spur.

Die Summe wird mit Leichtigkeit auf rationellem Wege erreicht. Das Richterbuch ergiebt, wenn seine Posten addiert werden, 410 Jahre; wird noch ein Jahr für Samgar berechnet, so sind es 411. Wir erhalten:

Mose:	40
Josua:	25
Richter:	411
Eli:	40
Samuel:	12
Saul:	20
	548.

Ist die Summe auf rationellem Weg entstanden, so hat sie freilich nicht Jos. gebildet.

Der Beweis dafür, daß wir auch hier Reste älterer Chronologien vor uns haben, liegt neben der patristischen Tradition in der Berechnung Sauls und Samgars.

Die Zeit Sauls wird mit derjenigen Samuels in eine eigentümliche Verflechtung gebracht. Samuel regiert nach A. 6, 13, 5. 294 nach Elis Tod allein 12 Jahre, mit Saul zusammen 18 Jahre. Saul regierte, so lange Samuel lebte, 18 Jahre, nach dessen Tod 22 Jahre, wie die griechischen Textzeugen sagen, 2 Jahre, wie der Lateiner sagt, 6, 14, 9. 378.

Samuel erhält somit im ganzen 30, Saul 40 oder 20 Jahre. Beide Ziffern sind aber ineinander verschlungen und diese Verschlingung kehrt in mancherlei Weise bei den Griechen wieder. Einerlei wie es sich mit dem Text des Jos. verhalte: die ursprüngliche Rechnung war die, welche Saul noch zwei Jahre Samuel überleben ließ. Denn nur diese Rechnung hat ein durchsichtiges, exegetisches Motiv. 1 Sam. 13, 1 sagte: zwei Jahre regierte Saul über Israel. Die Verflechtung der Zahlen Samuels und Sauls hat den Zweck, diesem Text Genüge zu leisten und doch eine entsprechende Regierungsdauer für Saul zu erhalten. Die zwei Jahre werden demgemäß erklärt als diejenigen, um welche Saul Samuel überlebte, und die, wenn Samuels ganze Zeit berechnet wird, in die Gesamtliste einzustellen sind. Wenn aber Saul noch 22 Jahre über Samuel hinaus gegeben werden, so

wird die Teilung der Ziffern in 12 und 18 einerseits, in 18 und 22 anderseits willkürlich. Hat Jos. wirklich Saul 22 Jahre über Samuel hinaus gegeben, so hat schon er das exegetische Motiv der ihm vorliegenden Rechnung nicht verstanden; hat er aber mit dem Lateiner Saul 20 Jahre gegeben, so hat er nicht nach Destinons Vorschlag gerechnet.

Die Rechnung setzt eine Beachtung und Wertschätzung der biblischen Angaben voraus, von der Jos. und Eup., beide weit entfernt sind. Unter den griechischen Juden, die wir kennen, übt nur ein einziger solche Exegese: Demetrius.

Samgar ist unter den Richtern der einzige, der keine chronologische Ziffer hat. Jos., welcher die Ziffern für Thola und Abdon ausläßt, hätte ihn füglich übergangen, wenn ihn nicht seine Vorlage auf ihn aufmerksam gemacht hätte. Ein Rechner, wie Demetrius, mußte sich aber die Frage vorlegen, warum er keine Ziffer habe, und die Antwort, die er gab, lesen wir bei Jos. Sie kehrt ebenfalls von Anfang an bei den Griechen wieder, von Theophilus von Antiochien an.

„Erwählt, übernahm er die Regierung", sagt Jos. Von der Heldenthat Samgars hat er kein Wort. Wir dürfen zuversichtlich schließen: hier hat Jos. nicht den Bibeltext vor sich. Er reflektiert auf die Frage, wie denn Samgar Richter werde, und antwortet: „weil er gewählt wurde!" D. h. in der Richterliste des Demetrius beim Pol. stand Samgar nur mit der chronologischen Angabe.

Wer die These aufstellte, daß Samgar gestorben sei vor Vollendung seines ersten Jahres, der wollte dadurch erläutern, warum Samgar in der Bibel keine Ziffer habe, also nicht in der Liste mitzuzählen sei. Alle Reihen, die das Jahr Samgars dennoch zählen, erweisen sich dadurch als sekundär. Der Satz des Demetrius ist ihnen zur unverstandenen Überlieferung geworden.

Das gilt schon von der Richterzahl 463, welche die kürzeste Liste wahrscheinlich in sich hat.

Die mittlere, die bis zu David nicht 548, sondern 587 Jahre giebt, hat offenbar 40 Jahre in die Richterzeit eingelegt, also das Jahr Samgars nicht gehabt. Diese Einlage in die Richterzeit

findet sich teilweise auch bei Jos. Beim Überblick über die Wandlungen in der Verfassung des Volks stellt er zwischen Josua und den ersten Richter 18 Jahre, 6, 5, 4. 84. Die Ziffer ist zu zerlegen in 10 und 8, letztere sind die vom Richterbuch für die Herrschaft des Kusan gegebenen Jahre. Das Motiv der Einlage liegt darin, daß Richter 19 ff. der Krieg Israels gegen Benjamin erzählt wird, der durch die Mitwirkung des Hohepriester Eleasar zwischen Josua und Othniel datiert ist. Jos. hat den Krieg an dieser Stelle erzählt, dort aber ohne chronologische Angabe. Schon die bloß gelegentliche Erwähnung der Ziffer garantiert, daß sie Jos. vorgefunden hat. Auch sie wird bei den spätern traditionell.

Es ist aber ebenfalls traditionell geworden, am Schluß der Richterzeit 30 oder 40 Jahre einzulegen, als „Anarchie" oder als „Friede". Der Afrikanus, der die Richterzeit dehnen wollte, hat beides nebeneinander gethan. Werden im ganzen 40 Jahre eingelegt, 10 am Anfang, 30 am Schluß der Richterzeit, so entsteht für dieselbe die Ziffer 450, und wir erhalten die mittlere der von Jos. gegebenen Reihen.

Eup. hat seine Reihe noch um 25 Jahre gedehnt. Über 5 derselben giebt uns Euseb Auskunft, Dem. 9, 30. 447. Gaisf. 2, 423. Eup. hat Josua nicht 25, sondern 30 Jahre zugeteilt. Der Ansatz von 25 beruhte auf der Teilung seiner Periode in 5 Kriegs- und 20 Friedensjahre. Eup. hat sie zu 30 gerundet. Die übrigen 20 werden Samuel zuzuteilen sein, da seine Periode mit der Regierung Sauls in den andern Listen nur auf 32 Jahre kommt. Eup. hat aber nicht Saul verlängert, dem er 21 Jahre gab. Es sieht aus, als habe er die 32 Jahre auf 52 erhöht und in 31 und 21 auseinandergelegt. Die Verschlingung der Ziffer Samuels mit Saul ist jedenfalls aufgehoben.

Euseb sagt uns, daß bei Eup. Salomo zwölfjährig zur Regierung kam. Zwölfjährig beginnt auch Samuel bei Jos. sein Prophetenamt, 5, 10, 4. 348. Das sind parallele Ziffern, die aus derselben Quelle stammen. Aber nach der von Jos. vertretenen Chronologie würde so Samuel nicht viel mehr als 42 Jahre alt. Die zwölf Jahre, und die ineinander verschlungenen Zahlen Sauls

und Samuels gehören nicht derselben chronologischen Reihe an. Eup. hat die Periode Samuels gedehnt.

Ein weiteres Beweismoment bietet der Konflikt in den Angaben des Jos. über die Hohepriesterreihe. In Verbindung mit den aus Eup. genommenen Ziffern wird eine in drei Teile zerlegte Hohepriesterliste gegeben: von Aaron bis zum Tempelbau sind es 13, vom Tempelbau bis zum Exil 18, vom Neubau des Tempels bis zur Hinrichtung des Menelaos 15 Hohepriester, A. 20, 10. Dazu hatte Jos. die Namen, und nur sie, ohne Jahresziffer und ohne Eingliederung derselben in die Geschichtserzählung. Alle drei Stücke der Liste sind gleichförmig; sie bilden ein zusammengehörendes Ganzes.

Der dritte Teil der Liste ist aus den sechs bei Nehemia gegebenen Namen gebildet, und aus einer siebengliedrigen Geschlechtsliste des Hauses Onia, dazu am Schluß Menelaos und aus dem falschen Aristeas Eleasar. Ob der letztere nicht ein Eindringling ist, der erst durch Jos. hinzugekommen ist, steht dahin.

Die mittlere Liste von 18 Namen, A. 10, 8, 6. 151, ist Midrasch. Die Textlücke am Schluß ergänzt sich leicht, da zwischen Asarja und Jozadak Saraja ausgefallen ist. Die ersten drei und die letzten fünf Glieder sind der Geschlechtsreihe der Chronik entnommen, 1 Chron. 5, 34. Die ganze Liste ist der Königsreihe nachgebildet. Von Salomo bis Zedekia sind es ohne die beiden nur drei Monate regierenden Könige deren 18 und ebenso viele Hohepriester; allerdings fällt Jozadak schon völlig ins Exil. Neben dem fünften König Josaphat steht als fünfter Hohepriester Ἴως, d. h. der Prophet Jehu; neben dem achten König Joas als achter Hohepriester Σουδαίας, den wir unbedenklich in Ἰουδαίας = Jojada emendieren dürfen. Unter Amazia ist Ἰουῆλ = Joel als Hohepriester gestellt. Neben dem zwölften König Ahas kommt als elfter Uria und zwischen diesem und Hilkija stehen drei Namen, wie in der Königsliste zwischen Ahas und Josia. Übrigens hat die Liste Korruptionen erlitten. Neben dem sechsten König Joram steht der Hohepriester Ἀξιώραμος; das sieht aus, als ob der Name des Hohepriesters mit dem Namen seines Königs zusammengeschmolzen sei. Parallel ist die andere Erscheinung, daß der Name

des elften Königs Jotham auch in der Hohepriesterreihe als zehnter erscheint. Ursprünglich mag jedem König sein Hohepriester beigegeben worden sein. Die Liste ist durch den Pol. hindurchgegangen und hat einige Verderbnisse erlitten.

Bis auf Salomo sollen es nach der chronologischen Übersicht dreizehn Hohepriester sein. Nach der Geschichtserzählung des Jos. waren es aber nur neun. Wie wir für die Richterzeit eine kürzere und längere Chronologie haben, so haben wir auch eine kürzere und längere Priesterliste. Wir erhalten A. 5, 1, 5. 361 von Aaron bis Eli sieben Hohepriester aus 1 Chron. 5, 34 ff. Von Eli wird gesagt, er sei aus dem Hause Ithamars; nun folgen in Elis Haus noch zwei Glieder, Atimelech und dessen Sohn Abjathar. Eli heißt der πάππος Abjathars, 8, 1, 3. 11. Darauf folgt die auf Eleasar zurückgehende Linie Zadoks. Nach unserer Schlußreihe hat Demetrius zwischen Elis Tod und David 32 Jahre gesetzt. Es ist verständlich, daß er nicht mehr als einen Hohepriester nötig hatte.

Wiederum entspricht der Dehnung der Chronologie bei Eup. die Dehnung der Priesterreihe. Nun lesen wir bei Jos. noch eine weitere Liste von sechs Namen, als Abkommen Eleasars in der Zeit, da das Haus Ithamars regierte, A. 8, 1, 3. 11. Diese Liste stammt teils aus der Geschlechtsreihe der Chronik, teils ist sie frei erfunden. An der Spitze steht ein Hohepriester Jesus oder Joseph, von dem sonst niemand etwas weiß. Fügen wir die sechs Namen an die sieben von Aaron bis Eli, so erhalten wir allerdings dreizehn Namen. Aber ich möchte nicht die Garantie übernehmen, daß wir damit die Liste des Eup. unversehrt wieder hätten. Jos. kann gemischte Gebilde geschaffen haben.

Wir bewegen uns auf einem Trümmerfeld; es handelt sich immer wieder um die Deutung zerbrochener Fragmente. Mancher Schritt auf diesem Weg ist unsicher. Immerhin darf es wohl eine Beobachtung genannt werden, daß mit der kürzern Chronologie der Anschluß an den Schrifttext in scharfsinniger Exegese, mit der längern der ins Phantastische umschlagende Midrasch zusammengeht. Das sichert jene Demetrius, diese dem Eup. Eup. gab für die Zeit bis zum Tempelbau eine Dehnung der Rechnung des Demetrius.

Bei Euſ. Dem. ev. 9, 30. 447. Gaisf. 2, 425 steht, daß David bei der Königsweihe Salomos denselben dem Hohepriester Eli und den zwölf Stammfürsten vorgestellt habe. Das ist eine Konfusion, die jedenfalls nicht Eup., aber auch schwerlich dem Pol. zuzumessen ist. Der Hohepriester Eli gehört hier neben den Engel *Διαναθάν* an derselben Stelle und den Baumeister *Ὑπερών* (aus *ὑπὲρ ὤν*) bei Klemens.

Die Aufschrift des Fragments lautet: *Εὐπόλεμος δέ φησιν ἔν τινι περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας.* Daß Eup. ein besonderes Buch über Elia geschrieben und in diesem eingehend von David und Salomo und dessen Tempelbau gehandelt habe, ist wenig glaubhaft. Euseb hat aus einer Citationsformel einen Büchertitel gemacht. Die Fragmente thun dar, daß der Polyhistor die biblische Geschichte in Perioden zerlegte und seine verschiedenen Erzähler parallel nebeneinander durch diese hinunterführte. So erzählen die ersten Fragmente vom Turmbau bis zur Wanderung Abrahams nach Ägypten. Die Auszugsgeschichte Artapans wird als ein Ganzes nacheinander erzählt; darauf folgten die übrigen Auszugsgeschichten. Pol. wird die Periode von Eli bis Salomo als ein Ganzes behandelt haben, so daß sich die Citationsformel wohl begreift: da wo beim Pol. nicht von Elia, sondern von Eli die Rede ist, da sagt Eup.: *μετὰ δὲ ταῦτα προφήτην γενέσθαι Σαμουήλ κ. τ. λ.* [1]). Zu vergleichen sind die Citationsformeln des Klemens: *Δημήτριος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*, Str. 1, 141. 403 P. 2, 664 D, und gleichlautend für Eup.: *Εὐπόλεμος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*, Str. 1, 153. 413 P. 2, 123 D. D. h. der Bericht des Eup. steht da, wo beim Pol. von den Königen Judas gehandelt wird.

10. Die Ziffer 1090 bei Manetho.

Nach Unger (Chronol. Manethos 165) hat Jos. sein Datum für den Auszug aus Manetho genommen. Da Unger bei seiner

---

1) Euseb hat ein kleines chronologisches Bruchstück über Josua und Samuel vorangestellt.

Rechnung lauter Ziffern des Eup. benützt und die andersartigen Angaben beiseite schiebt, so würde sich seine Beobachtung auch auf Eup. übertragen. Vom Auszug unter Amosis bis zur Eroberung Ägyptens durch Alexander zählt Ungers Manetho 1397 Jahre. Von der Eroberung Ägyptens bis auf 149 Sel. = 163 a. Chr. dem Jahr, in welchem nach Jos. Menelaos hingerichtet wird, sind es 169 Jahre. 1397 + 169 sind 1566, und genau ebenso viele zählt Jos.: 612 + 470 + 70 + 414 = 1566. Die Übereinstimmung scheint frappant.

Es wäre eine lehrreiche Beobachtung, wenn wirklich Eup. die biblische Geschichte nach Manetho bemessen hätte.

Allein nach Unger besteht die Kongruenz nur in der Gesamtsumme. Diese habe sich Jos. aus Manetho berechnet, und hieran die griechische Rechnung seit Alexander gefügt. An der andern Stelle, wo eine Kongruenz mit Manetho zu erwarten wäre, im Ansatz des Exils und der Perserherrschaft, liegt eine beträchtliche Differenz vor. Den 1204 Jahren vom Auszug bis zu Kambyses in Ungers Manetho entsprechen bei Jos. höchstens 1148 Jahre. Das Exil endet bei Jos. ungefähr da, wo es nach Manetho beginnen sollte. Was aber in der Chronologie des Jos. vor allem der Erklärung bedarf, das ist die langgestreckte Perserzeit, und hierfür liegt der Schlüssel nicht in Manetho, sondern, wenn die obigen Ausführungen nicht völlig fehlgreifen, in Eup. und Daniel.

Aber die von Unger beobachtete Kongruenz ist in der That vorhanden und größer, als er selber wahrnahm. Sie liegt vor in der Bestimmung der Frist zwischen dem Auszug und der Zerstörung Jerusalems.

Im Manetho des Afrikanus, wie ihn der Syncellus reproduziert, steht bei Amosis die Notiz: *ἐφ οὗ ὁ Μωσῆς ἐξῆλθεν ἀπ' Αἰγύπτου ὡς ἡμεῖς ἀποδείκνυμεν.* Dann folgen die Summen

			Einzellisten
Dyn.	18	263.	262.
	19	209.	204.
	20	135.	—
	21	130.	114.
		737.	

		737.	
Dyn. 22		120.	116.
23		89.	89.
24		6.	6.
25		40.	40.
26 bis zum Tode des			
	Uaphres	106.	106.
		1098.	

Nach Jos. wird auf Grund von Jer. 44, 30 gesagt, daß Nebukadnezar in seinem 23. Jahr, fünf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, Uaphres getötet habe. Das ist nach Eup. 1095 nach dem Auszug. Und wenn in Dynastie 22 die Einzelposten mit 116 im Recht sein sollten gegen die Summe 120, so wäre die Kongruenz vollständig. Dann würde bei Manetho und Eup. Uaphres getötet im 1095. Jahr nach dem Auszug; 1094 wäre sein letztes volles Jahr.

Mit der Lesung 116 in Dynastie 22 fällt der Eintritt der Perserherrschaft nach Manetho ins 1139. Jahr seit dem Auszug; mit der beibehaltenen Summe 120 ins 1143. Eup. setzt das Ende Babels und den Anfang der Perser 1139 Jahre nach dem Auszug.

Nun hört die Parallele vollständig auf. In der Perserzeit geht Eup. seine besondern Wege.

Das bei Euseb erhaltene Fragment des Eup. über Abraham zeigt, daß er sich mit der ägyptischen Chronologie auseinandergesetzt hat. *Ἀβραάμ*, heißt es, *καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ χαλδαικὴν εὑρεῖν*. In Ägypten verhandelt er mit den Priestern von Heliopolis, das als der berühmte Sitz der ägyptischen Gelehrsamkeit in Betracht kommt: *πολλὰ μεταδιδάξαι αὐτοὺς καὶ ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπὰ τοῦτον αὐτοῖς εἰςηγήσασθαι*, und nun folgt die Skizze einer längern Rede Abrahams an die Priester von Heliopolis über den Ursprung der Astronomie. Henoch war der erste Empfänger derselben. Methusala wurde durch die Engel unterwiesen. Abraham erfand sie wieder. Die Babylonier besaßen sie vor den Ägyptern. Zu diesen kam sie erst durch Abraham. Wenn die Griechen in Atlas, der den Himmel trug, einen alten

Astronomen kennen, so ist das nur eine entstellte Erinnerung an Henoch.

In ähnlicher Weise sagt der von Pol. citierte Anonymus: Abraham, der in der astrologischen Kenntnis unterwiesen war, kam zuerst nach Phönizien und lehrte die Phönizier die Astrologie, später aber kam er nach Ägypten, 9, 18. 420. Gaisf. 2, 374. Diese „ἀδέσποτα“ gehören wahrscheinlich einem Heiden, da er von den Göttern spricht, aber er folgt hier offenbar einer jüdischen Quelle. Analog sagt Artapan, Abraham sei zum König Pharathotes nach Ägypten gekommen und habe ihn die Astrologie gelehrt, 9, 18. 428. Gaisf. 2, 374.

Hier redet nicht nur jüdische Eitelkeit, auch nicht nur der Wunsch, den Erzvätern zur Erkenntnis Gottes auch die übrige Wissenschaft beizulegen und sie als den Quell aller Erkenntnis anzusehen; die Frage, um die es sich handelt, ist praktischer, handgreiflicher. Der Erfinder der Astronomie stellt den Kalender her. Abraham hat die Astronomie erfunden, das will sagen: vor Abraham gab es keine Zeitrechnung. Die ältern mochten die Tage zählen, oder den Mondlauf beobachten und den Wechsel der Jahreszeiten, das, was unmittelbar vor Augen liegt. Aber das Jahr mit seiner künstlicheren Einrichtung war ihnen unbekannt.

Also sind die gehäuften Jahrtausende der Ägypter, Babylonier und Phönizier Fabeln.

Eup. hat Berosus gelesen. Er hat auch davon Kunde, daß die Urgeschichte der Ägypter sich weit über die biblischen Grenzen dehnt. Das lernte man freilich nicht bloß aus Manetho. Die Ägypter betonten ihr Altertum laut.

Mit der Abwehr der babylonischen und ägyptischen Jahrtausende verband sich das Bestreben, die biblischen Angaben zu sichern. Da die Bibel eine Zeitrechnung bis Adam gab, mußten die Urväter die Astronomie gekannt haben. Und wie es in der Bibel eine doppelte Jahrreihe gab, die durch die Flut getrennt war, so mußte es auch einen doppelten Anfang der Jahrrechnung und des astronomischen Wissens gegeben haben.

Den Verkehr Abrahams mit den Priestern in Heliopolis und den Unterricht in der Astronomie, den sie von Abraham empfangen,

hat Jos. aus Eup. aufgenommen, A. 1, 8, 2. 166 [1]). An dieser Stelle ist seine Abhängigkeit von Eup. direkt kontrollierbar. Aber auch zum Ursprung der Astronomie bei Henoch und Methusala hat Jos. eine Parallele. Die Nachkommen Seths — die Namen derselben sind nicht genannt — *σοφίαν τε τὴν περὶ τὰ οὐράνια καὶ τὴν τούτων διακόσμησιν ἐπενόησαν.* Damit aber das Gefundene nicht verloren gehe, schrieben sie es auf zwei Säulen. Die eine war aus Ziegeln, die andere aus Steinen. Denn Adam hatte einen doppelten Untergang der Welt geweissagt, den einen durch die Kraft des Feuers, den andern durch die Macht und Menge des Wassers. Die steinerne Säule sollte die Flut überdauern, und auf ihr stand geschrieben, daß die Sethiten auch eine Säule aus Ziegeln errichtet hatten. *μένει δ' ἄχρι δεῦρο κατὰ γῆν τὴν Σειρίδα* (Var.: *Σιριάδα*), A. 1, 2, 3. 69.

Mit der „Astronomie und Geometrie" wird auch das lange Leben der Urväter in Zusammenhang gebracht. „Sie konnten das nicht mit Sicherheit vorhersagen, wenn sie nicht 600 Jahre lebten"; denn aus so viel Jahren besteht das „große Jahr", 1, 3, 9. 106.

Jos. reduziert und rationalisiert. Die Engel, die Methusala unterweisen, sind verschwunden; aber die Engel und die beiden Säulen im Lande Siris oder Sirias haben sicher zusammengehört. Die Engel schließen sich an die „Gottessöhne" an, welche die Menschheit verderben. Neben dem Verderben bringen die Engel auch die *σοφία περὶ τὰ οὐράνια.* Aber weil der Verkehr der Engel mit den Menschen die Flut herbeiführt, darum muß Sorge getragen werden, daß das von ihnen empfangene Wissen die Flut überdauere, deshalb werden die Säulen erbaut.

Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir den Bericht des Jos. über die Säulen in der Siris ein Fragment aus der Urgeschichte des Eup. heißen.

Auch das prophetische Moment weist auf ihn. Adam ist Prophet. Gleich zum Anfang der Menschheit wird das Weltgericht geweissagt, und in Parallele gestellt mit der Flut. Wasser und Feuer sind die beiden Gerichtsmittel Gottes. Wir stehen bei einer

1) Zu Heliopolis vergleiche 2, 7, 6. 188.

Entwickelung des eschatologischen Gedankens, die sich neutestamentlichen Worten nähert, 2 Petr. 3, 5 ff. Von Jos. ist das weit entfernt; mit der Jahrwochenrechnung steht es dagegen im besten Einklang.

Zugleich hat die Gedankenreihe Beziehungen zu Berosus und Manetho. Auch dies weist auf Eup. Bei Berosus werden die heiheiligen Schriften vor der Flut vergraben, nachher wieder ausgegraben. Und beim Syncellus giebt Manetho über den Ursprung der ägyptischen Überlieferungen folgenden Bericht: sie stammen *ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν ἱερᾷ φησὶ διαλέκτῳ καὶ ἱερογραφικοῖς γράμμασι κεχαρακτερισμένων ὑπὸ Θῶθ τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλληνίδα* (?) *φωνὴν γράμμασιν ἱερογλυφικοῖς καὶ ἀποτεθέντων ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος ὑπὸ τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ πατρὸς δὲ τοῦ Τᾶτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου*, Sync. 72. Bonn.

Die zum Syncellus gelangte Bearbeitung Manethos, die sog. Sothis mischt Ägyptisches und Biblisches. Sie trägt die Flut ein und stellt die Götter vor die Flut, die Halbgötter hinter dieselbe. Sie kann ihre Säulen im Lande Sirias, welche die älteste vom Gotte Thot geschriebene Quelle des heiligen Wissens sind, aus Jos. oder aus Eup. haben. Aber woher hat sie Eup.? Die beschriebenen Säulen stehen nicht bei Berosus, sind auch nicht babylonisch, sondern ägyptisch; entweder stammen sie aus der ägyptischen Judenschaft oder sie sind echt ägyptisch. Wir sind auf Schlüsse aus allgemeinen Analogien angewiesen, und diese weisen dem Juden die receptive Stelle zu. Daß Atlas der Erfinder der Astronomie sei, hat Diodor nicht von Eup. gelernt, sondern der Jude zieht vom Mythus, so viel er kann, an sich, verschmilzt es mit seinem Gedankenkreis und macht es dadurch unschädlich.

Von der echten Einleitung Manethos ist uns kein Wort erhalten. Die Sothis mag sich aber wie in der Widmung an Philadelphus, so auch im Bericht über die Herkunft der ägyptischen Wissenschaft an Manetho angelehnt haben, und sie konnte es um so unbedenklicher, wenn inzwischen die Säulen in der Sirias auch in den Midrasch hineingenommen waren.

Aber die Spur, die hier zu Manetho führt, ist unsicher und schwach. Es liegt in diesen Aufstellungen des Eup. doch nur eine prinzipielle Abwehr der ägyptischen Tradition und von dieser zu einer eingehenden Benützung der Manethonischen Zahlen, die den ganzen Zeitraum der israelitischen Geschichte nach seinen Angaben berechnete, ist der Weg noch weit. Hätte Eup. aus Manetho gerechnet, so würden wir Uaphres, den Freund Davids und Salomos, auch bei Manetho finden.

Unger hat in seinem herzlichen Vertrauen zu Manetho sofort geschlossen, daß Jos. ihm seine Summe entlehnt habe. Den Gedanken, daß Julians Manetho nach der Ziffer, die Jos. hat, redigiert sei, ganz in derselben Weise, wie Eusebs Manetho zwischen dem Auszug und Exil nach seiner biblischen Rechnung redigiert ist, erwog er nicht.

Wenn Eup. um Manethos willen den Tod des Uaphres ins Jahr 1095 nach dem Auszug gesetzt hätte, so müßten die bei Julians Manetho stehenden Summen alle in Ordnung sein. Wie die Summe in Dynastie 21 gedacht ist, zeigt Euseb. In Dynastie 19 finden sich die fehlenden fünf Jahre ebenfalls bei Euseb im Ansatz für *Ῥαψάκης*. Die Dynastie des Auszugs wäre in Ordnung. Allerdings ergeben die Einzelposten nur 262 Jahre, und bei Amosis fehlt die Ziffer, worüber schon der Syncell sich verwunderte. Allein da zu Mose gesagt wird: die welche dir nach dem Leben stehen, sind gestorben, so fällt die Rückkehr Moses nach Ägypten mit dem Tode des ihn bedrohenden Pharao zusammen, worauf der Auszug folgt mit dem Untergang des Amosis. Darum hat ihn die Summe nur mit einem Jahr in Rechnung gebracht, eben mit dem Auszugsjahr.

Aber die Summe 263 für die Dynastie des Auszugs kann Jos. noch nicht vorgelegen sein. Er hat über diese Dynastie konfus genug berichtet; aber die Summe 263 kann er nicht gelesen haben. Die Liste, die er giebt, enthält 333 Jahre.

Allerdings hat nicht der Afrikanus die Liste nach der Ziffer 1090 redigiert. Beim Syncell lesen wir: *Ἀμὼς ἐφ᾽ οὗ Μωϋσῆς ἐξῆλθεν ἀπ᾽ Αἰγύπτου, ὡς ἡμεῖς ἀποδείκνυμεν· ὡς δ᾽ ἡ παροῦσα ψῆφος ἀναγκάζει, ἐπὶ τούτου τὸν Μωυσέα συμβαίνει*

νέον ἔτι εἶναι, Sync. 128. Hier reden offenkundig zwei theologische Stimmen und die aufeinander sich lagernden Schichten der Tradition treten direkt zutage. Ist *ἡμεῖς* der Afrikanus, dann ist die Liste nicht mehr intakt die seinige. Denn für ihn ist sie zu kurz. Der Verfasser der *παροῦσα ψῆφος* hat sie reduziert. Der Afrikanus hat zwischen dem Auszug und der Zerstörung des Tempels 86 Jahre mehr gerechnet und bis zur Eroberung Ägyptens durch Kambyses bedurfte er in der Liste Manethos, falls sie mit seiner Rechnung einstimmig war, 1269 Jahre [1]).

Allein zwischen Julian und dem Syncell hat die Überlieferungskette noch mehrere Glieder. Julian gelangt zum Syncell durch Panodor und Annian hindurch. Jener hat nach der Ziffer 1090 gerechnet, dieser nach der etwas kürzeren Liste, wie sie auch die Passachronik hat. Sie steht mit Julians Manetho noch vollständiger in Harmonie als die Ziffer des Eup. Die Übereinstimmung reicht hier bis zum zweiten Jahr des Darius, bis zum Ende des Exils.

Der Syncell scheint eine Tafel vor sich gehabt zu haben, in welcher auch der ägyptischen Liste des Afrikanus eine Kolonne gewidmet war. Aber die Zahlen derselben waren auf das eigene System des Chronographen reduziert.

Wie immer das Schicksal der Liste Manethos sich gestaltet habe, es dürfte Grund genug vorliegen, um die von Unger wahrgenommene Abhängigkeit umzukehren und die Berührung zwischen Manetho und der Ziffer des Eup. erst in die patristische Chronographie zu verlegen. Eine abschließende Behandlung der Frage setzt die umfassende Klarlegung der Quellenverhältnisse des Syncell voraus.

11. Die Urväter.

Von Adam bis zur Flut gab Eup. nach Klemens: 5149 — 1580 = 3569 Jahre.

Die Summe läßt sich ohne Annahme einer willkürlichen Ziffer gliedern, wie schon M. v. Niebuhr angedeutet hat.

---

1) Vgl. Gelzer, Jul. Afr. I, 101. 104.

Zunächst haben wir die 505 Jahre von Abrahams Geburt bis zum Auszug aus Ägypten, nach Gen. 12, 5 und Exod. 12, 40 Sept. Demetrius bei Euseb hat ebenfalls so gerechnet. Jos. hat abwechselnd beide Theorien, diejenige, welche die 430 Jahre auf die ganze Patriarchenzeit erstreckt, und diejenige, welche sie auf die Knechtschaft in Ägypten bezieht. Erstere findet sich A. 2, 15, 2. 318; letztere wenn von den Juden in Ägypten gesagt wird: *τετρακοσίων μὲν ἐτῶν χρόνον διήνυσαν ταῖς ταλαιπωρίαις*, A. 2, 9, 1. 204, vgl. 1, 10, 3. 185. b. j. 5, 9, 4.

Die Geschlechtsreihe von der Flut bis Therach wird bei Eup. 942 Jahre umfaßt haben. Es sind die Zahlen der Sept. ohne Kainan mit zwei Jahren zwischen der Flut und der Geburt Arphachsads, Gen. 11, 10. In jenem Punkt weicht er von Demetrius ab, in diesem ist er mit ihm einstimmig und wohl auch von ihm abhängig.

Daß Eup. den zweiten Kainan nicht zählt, ist auch aus dem ersten Fragment Eusebs ersichtlich, Dem. 9, 17, 418. Gaisf. 2, 371. Nachdem vom Turmbau die Rede gewesen ist, wird fortgefahren: *δεκάτῃ δὲ γενεᾷ φησὶν ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνῃ, ἥν τινας λέγειν πόλιν Οὐρίην — εἶναι δὲ μεθερμενευομένην Χαλδαίων πόλιν — ἐν τρισκαιδεκάτῃ γενέσθαι Ἀβραὰμ γενεᾷ.* Der Satz ist mit dem grellen Widerspruch, den er enthält, in wunderlichem Zustand. Daß der Pol. geschrieben habe, im zehnten Geschlecht habe Abraham im dreizehnten Geschlecht gelebt, ist wenig glaubhaft. Der mittlere Referent zwischen dem Pol. und Euf. scheint längere Ausführungen des Eup. über die Heimat und die Zeit Abrahams ins Kurze zu ziehen, und hat sich dabei versehn. Die dreizehnte Generation muß zum vorangehenden gehört haben, zum Turmbau. Das dreizehnte Geschlecht von Adam her ohne dasjenige des zweiten Kainan ist Eber, dessen Sohn Phaleg den Namen von der Zerteilung hat. Hat er diesen Namen schon bei der Geburt empfangen, so fiel der Turmbau ins dreizehnte Geschlecht. Abraham seinerseits steht im zehnten Geschlecht seit der Flut.

Der Beweis, daß hier der Pol. nochmals im Citat eines Exegeten verkürzt worden ist, liegt in der in den Text eingelegten Bemerkung: *περισσότερον δ' ἱστόρησεν.* Sie ist mitten in die Geschichte vom Raub der Sarah in Ägypten eingefügt, und zwar genau an der Stelle, wo die Erzählung die Übereinstimmung mit der Bibel verliert und zum Midrasch auswächst. Vorher waren in einem kurzen Überblick der Turmbau, die Auswanderung Abrahams nach Kanaan, der Krieg gegen Kedor Laomer mit der Segnung Abrahams durch Melchisedek, der Zug Abrahams nach Ägypten und die Verheimlichung seiner Ehe mit Sarah erzählt. Nun heißt es plötzlich *περισσότερον δ' ἱστόρησεν*, denn nun folgen die Angaben über die Zeichen, durch die der Pharao über Sarah unterrichtet wurde, und Abrahams Verkehr mit den Priestern in Heliopolis und seine Rede über den Ursprung der Astronomie. Das ist allerdings ein *περισσότερον* für einen Theologen, nicht aber für den Polyhistor, dem diese Beurteilung der Erzählungen nach dem Maß des biblischen Berichts ebenso wenig angehört, als die Bemerkung: *μαρτυρεῖ δὲ ταῖς ἱεραῖς βίβλοις καὶ Φίλων* 9, 24. 430. Gaisf. 2, 392 vgl. 29. 439. G. 2, 409 und 445. G. 2, 421. Die große Ausführlichkeit, mit welcher der Raub Sarahs besprochen wird, thut zugleich dar, daß die vorangehenden Sätze wesentlich gekürzt worden sind.

Auch Jos. hat Abraham in die zehnte Generation seit der Flut gestellt, mit einem verdächtigen Berosuscitat A. 1, 7, 2. 158. In seiner Liste fehlt demgemäß Kainan. Ebenso hat auch er die zwei Jahre Sems. Im gegenwärtigen Text hat er freilich zwölf Jahre. Aber die Verschreibung liegt auf der Hand.

Die Liste steht gegenwärtig so: A. 1, 6, 5.

Sem	12
Arphachsad	135
Sela	130
Eber	134
Phaleg	130
Reu	130
	671

	671
Serug	132
Nahor	120
Therah	70
	993.

Es sollen aber sein 992. Nun ist es unerhört, daß für Sem. zwölf Jahre angesetzt werden, ebenso unerhört, daß Nahor seine neun verliert. Er hat entweder 29 oder 79, eventuell 129. Mit 2 Jahren für Sem und 129 für Nahor resultiert die von Jos. angegebene Summe.

Aber auch damit ist der Text schwerlich in seine ursprüngliche Gestalt gebracht. Die Liste sieht aus, als ob die Ansätze des hebräischen Texts um die 700 der Septuaginta bereichert seien. Daß Jos. für Nahor neben der hebräischen Ziffer 29, und der Septuagintaziffer 79 noch eine dritte Ziffer 129 geschaffen haben soll, ist wenig wahrscheinlich. Die Schreiber vermißten die ihnen gewohnten Hunderter. Auch für die Liste von Adam bis Noah ist die hebräische Summe textkritisch im Vorsprung, da der Lateiner nahezu vollständig die kurze Liste giebt.

Für die Väter vor der Flut bleiben bei Eup. 2122. Das wird heißen:

Adam bis Jared nach den Zahlen der Sept.:	1122
Henoch	65
Methusala	167
Lamech	168
Noah	600
	2122.

Demetrius gab ausschließlich nach der Sept. 2262; für Henoch 165, für Methusala und Lamech 187 und 188. Bei Eup. ragt bei Henoch der hebräische Text herein. Die kurzen Ziffern für Methusala und Lamech haben sich auch in die Textüberlieferung der Sept. ausgebreitet. Ob es zufällig oder von Eup. beabsichtigt ist, daß Henoch genau 1000 Jahre vor der Flut geboren wird, steht dahin.

Die Ziffern des Eup. zur Urgeschichte erscheinen bei Jos. nicht. A. 1, 3, 3. 82 steht jetzt die Ziffer des Demetrius 2262, ursprünglich nach den Posten des Lateiners die hebräische Zahl 1656. Dieselbe ist auch leicht in den Summen von 10, 8, 5. 147 zu erkennen.

Es werden gegeben bis zur Zerstörung des Tempels

seit Adam:	4513.	Lat. 3513
seit der Flut:	1957	
seit dem Auszug:	1062	
seit dem Tempelbau:	470	

Es ist zu lesen:

seit Adam mit dem Lateiner:	3513
seit der Flut:	1857
seit dem Auszug:	1062
seit dem Tempelbau:	470.

Der einzige auf Konjektur beruhende Ansatz ist die Schreibung ώ statt ϶′. Nun sind die Distanzen in Ordnung. Die Summanden sind die hebräischen Ziffern 1656 und 290, dann 505, 592 und 470.

Die Summen 8, 3, 1. 61 sind mir dagegen rätselhaft geblieben.

Es hat seinen Grund, daß Jos. die Ziffern des Eup. erst für die Periode nach dem Auszug verwendet hat. Was ihm Eup. wertvoll machte, war, daß er eine zusammenhängende Rechnung bis zur Makkabäerzeit darbot. Die Zahlen des Demetrius brachen nach Klemens beim vierten Ptolemäer ab. Eup. füllte die Lücke bis in diejenige Periode, von der mit 1 Makkabäer und Nikolaos die Rechnung ohne Mühe sich weiter führen ließ.

12. Die Vorgänger des Jos.

Am Schluß der A. spricht Jos. von zwei oder drei Vorgängern, denen eine griechische Darstellung der jüdischen Geschichte gelungen sei, während viele ohne Erfolg sich um dieselbe Mühe gegeben haben, 20, 11, 2. Die von ihm gelobten Vorgänger hat er natürlich auch benutzt. c. Ap. 1, 23. 217 teilt er die Griechen,

welche über jüdische Dinge schrieben, in zwei Klassen. Die einen haben die Wahrheit in den alten Ereignissen nicht getroffen, weil sie nicht in den Besitz der heiligen Bücher kamen. Ihnen stellt er den Phalereer Demetrius, den ältern Philon und Eupolemus gegenüber, welche *οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον οἷς συγγινώσκειν ἄξιον· οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν.*

Die Zusammenstellung: Demetrius, Philo und Eupolemus stammt, wie Euseb zeigt, aus dem Polyhistor, wie denn auch die ihnen entgegengestellte Liste mit Theophilus und Theodotus beginnt, zwei Namen, die ebenfalls durch Euseb dem Polyhistor zugewiesen sind.

Es scheint mir nach der gegebenen Ausführung mehr als eine Hypothese, daß die zwei oder drei *κατορθώσαντες* der A. mit den drei, welche *οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον*, identisch zu setzen sind.

Die Frage nach den Vorgängern des Jos. vereinfacht sich dadurch wesentlich. Er hat seine zwei oder drei glücklichen Vorgänger sämtlich beisammen in der Redaktion, die ihnen der Polyhistor gegeben hatte.

Eusebs Chronik thut dar, daß Jos. die Sammlung des Pol. über Babylonien verwertet hat. Das wies ihn auch auf seine Sammlung über die Juden. Die Handbücher des Pol. gaben einen reichen Stoff in bequemer Zurüstung. Sie waren ihm in Rom leicht zugänglich. Denn der Pol. dozierte in Rom bis über die Zeit Cäsars hinab, und sein Schüler und Verehrer Hyginus verwaltete die Palatinische Bibliothek, Suet. de gram. 20.

b. j. tritt unterstützend hinzu. Auch dort wird auf griechische Bearbeitungen der jüdischen Geschichte Bezug genommen. Den Inhalt der Bibel haben *τινες Ἑλλήνων* ins Griechische übersetzt und *οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον*, b. j. Prooem. 6. Das Urteil ist bis auf den Buchstaben identisch mit demjenigen über Demetrius, Philo und Eupolemus. Sodann wird dort die Grenze angegeben, bis zu der seine Vorgänger ihre Erzählung herabführten. Jos. will da beginnen, wo sie aufhörten. Er beginnt im b. j. mit einer Skizze der Makkabäerzeit.

A. schließt mit einem umfassenden Urteil über die jüdische Geschichtsschreibung vor Jos. Er redet als einer, der dieses Gebiet völlig überschaut. Er kennt die vielen wertlosen Bemühungen und kennt auch die wenigen, die Brauchbares geleistet haben. Diese Zuversicht seines Urteils ist durchsichtig geworden. Dem Sammelfleiß des Pol. traut er zu, daß er ihm die hierher gehörende Litteratur vollständig vorgeführt habe. Und in der That war der Reichtum an Material beim Pol. sehr groß. Von den drei Glücklichen sagt er: *τῶν πόνων τὴν ἐπικαρπίαν εὐθὺς ἔλαβον.* Denn ihre Bücher leben fort in der Sammlung des Pol., er hat sie unter seine Gewährsmänner eingereiht und in die griechische Litteratur eingeführt. *εὐθύς* fiel ihnen dieser Lohn ihrer Arbeit zu. Denn Pol. ist von Jos. schon über ein Jahrhundert entfernt und seine Distanz von den Alexandrinern erscheint ihm nicht mehr als beträchtlich.

Nach den bei Euseb erhaltenen Fragmenten ist freilich auffallend, daß zwischen Demetrius und Eupolemus: *Φίλων ὁ πρεσβύτερος* steht. Unter dem Namen „Philo" finden sich bei Euseb wunderliche Hexameter. Hier wird man nicht einen Poeten, sondern einen Historiker erwarten. Genau dieselbe auffallende Erscheinung liegt bei Klemens vor: Strom. 1, 141. 404 P. 2, 114 D. Er giebt zuerst das Fragment aus der Chronologie des Demetrius, und fährt nun fort: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφώνως τῷ Δημητρίῳ.* Hernach folgen die Angaben über die Rechnung des Eup. Demetrius, Philo, Eup. — sogar die Ordnung ist dieselbe wie bei Jos. Eben darum ist bei Klemens nicht an den spekulierenden Philo zu denken, von dem es ohnehin wenig wahrscheinlich ist, daß er die Ziffern für die israelitischen Könige zusammengestellt habe. Klemens hat hier den Pol. im Auge; aber es ist auffallend, daß sich in den Hexametern Philos die Königszahlen gefunden haben sollen. Chroniken in Versen gab's, aber in Versen mit dem Bombast der Hexameter Philos — das ist wenig glaubhaft. *ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς διαφώνως τῷ Δημητρίῳ* — das führt auf einen Historiker.

Da beide Zeugen zusammenstimmen, ist die Möglichkeit nicht abzulehnen, daß Pol. unter seinen Quellen zwei Philo hatte, einen

Poeten und einen Erzähler. Dann wird auch sein Beiname ὁ πρεσβύτερος aus dem Pol. stammen und beide voneinander unterscheiden sollen. Sonst müßten wir einen Seitenblick auf den philosophierenden Philo annehmen, und dann entsteht die Frage: warum wird von Jos. nur der ältere, nicht auch der jüngere citiert? Der mehr exoterisch gehaltene Schriftenkreis Philos: über die Weltschöpfung, das Leben Abrahams, Josephs und Moses, bietet eine Bearbeitung des Pentateuchs, die mit Demetrius, Eupolemus und Josephus recht wohl sich vergleichen läßt. Wenn er an ihn denkt und ihn doch nicht nennt, so liegt ein negatives Urteil über seine Geschichtsschreibung in diesem Schweigen, das schwer zu begründen wäre. Und war denn wirklich Philo damals ein so berühmter Mann, daß man den „ältern" ausdrücklich von ihm unterscheiden mußte? Wir legen ungezwungner aus, wenn ὁ πρεσβύτερος direkt aus dem Pol. sich ergiebt.

Ob Jos. seine Vorgänger für Juden oder Griechen gehalten hat, darüber schwanken seine Aussagen. In der Schlußbemerkung zur A. würde man eher an Juden denken. Von den Schwierigkeiten, die der Jude hat, bis ihm griechische Geschichtsschreibung gelingt, und von der Eigentümlichkeit der jüdischen Bildung im Unterschied von der griechischen, wird dort gesprochen. Die Stelle in b. j. ist zweideutig. τινες Ἑλλήνων heißen sie, aber über ihre religiöse Stellung ist damit noch nichts gesagt. Die Ἰουδαῖοι, welche ihnen entgegengestellt sind, sind die alten Verfasser der biblischen Bücher. Die beiden Litteraturgattungen sind gegeneinander abgegrenzt. Den biblischen Büchern, die nur der Jude besitzt und liest, wird die griechische Litteratur entgegengestellt. Dagegen sind in c. Ap. die drei offenbar Griechen. Bei Demetrius prangt ja der Beiname: der Phalereer!

Aber auch c. Ap. sind es Griechen, welche die Bibel gelesen und nach ihrem Vermögen deren Inhalt dargestellt haben. Solche Griechen suchen wir füglich in der Synagoge.

Jos. spricht unter dem Einfluß widereinander streitender Motive, und daher unklar und zweideutig. Die Haltung jener Bücher war jüdisch; das sah er so gut als wir. Aber einer jener Männer heißt Demetrius, und nun richtet der falsche Aristeas Un-

heil an. Hätte dieser die Namen seines Romans frei erfunden, so hätte er weniger Verwirrung gestiftet. Aber er lehnte seine Figuren an echte Namen an. Es gab einen echten Aristeas, natürlich ehe es einen falschen gab, und einen echten Demetrius, der als Exeget der Bibel für die Griechen Ruhm besaß, ehe Aristeas seinen Demetrius zum Schreiber der Bibelübersetzung machte. Aristeas verschob die in der Überlieferung gegebenen Namen dahin, wo sie ihm für seinen Roman paßten, und die Folge war, daß der romanhafte Demetrius den echten Demetrius überschattete, und das Eigentum des letztern auf jenen übertragen ward.

Auf Grund des falschen Aristeas schien es nicht befremdlich, daß der Phalereer eine biblische Geschichte geschrieben habe, die auf genauem Schriftstudium beruhte. Der berühmte Gelehrte war ja zugleich der Bewunderer und Hüter der griechischen Bibel; warum sollte er sie nicht litterarisch verwertet haben? Dennoch hat Jos. dem Beinamen: „Der Phalereer“ nicht viel Vertrauen erwiesen. Er citiert eine Reihe von Zeitgenossen desselben: Megasthenes, Hekatäus, Hieronymus von Kardia, Mnaseas, Agatharchides u. s. f. als Zeugen für das Alter der Juden, trotzdem er dem Hekatäus — übrigens doch nur deshalb, weil er bloß Fragmente des Hekatäus besitzt — nur das dürftige Resultat entnehmen kann, daß die Judenschaft zur Zeit des großen Alexanders vorhanden war. Da hätte der Phalereer ganz anders für Israels Alter zeugen können, er, der die Patriarchen- und Auszugsgeschichte vollständig gab und ein fertiges chronologisches System von Adam her bot. Warum entnimmt ihm Jos. kein Zeugnis? weil der Phalereer eben nicht wie ein Grieche, sondern wie ein Jude sprach.

Aber auch wenn er ihn nicht citierte, so empfahl es sich doch für die apologetische Beweisführung, die beim Pol. versammelten Erzähler als Griechen darzustellen. Es war kein Wagnis, eben weil sie durch Pol. mitten unter Griechen neben Apollonius, Posidonius, Mnaseas, Hieronymus dem Ägypter u. s. f. dem Leser vorgeführt wurden.

Aber auch die Bemerkung: *οἷς συγγινώσκειν δεῖ* ist nicht zu übersehen. Die Zeiten haben sich geändert in den zwei Jahr-

hunderten zwischen Eup. und Jos. Was Eup. noch erlaubt war, ist es nicht mehr für Jos. Auch er steht, so weit er vom Kern seines Volks entfernt ist, unter der Zucht und Schulung der Gesetzeslehre. Die kecke Phantastik des Eup., die gelegentlich recht willkürlich mit der Bibel umspringt, wird abgeschnitten und auf ein reduziertes Maß zurückgebeugt. Bei Jos. ist die Erzählung viel maßvoller, biblischer, aber auch unendlich phrasenhafter. Er kann diese ältern Juden nicht mehr unbedingt vertreten; aber er hat's auch nicht nötig. Es sind ja „Griechen", und Griechen muß man nachsichtig beurteilen, wenn sie vom Schrifttext abweichen.

In der Zeit des Eup. schuf man pseudonyme Griechen, die in Wahrheit Juden waren; Jos. macht aus den jüdischen Griechen echte Griechen. Beides liegt auf derselben Linie. Auch Jos. will Jüdisches bei den Griechen finden, wie Artapan in Thot, Hermes und Musäus Mose wahrnimmt und Eup. in der Wissenschaft der Ägypter die Lehre Abrahams erkennt. Aber Jos. verschiebt nur noch die Titel der Bücher, und dies unter der Deckung durch den Pol. Die Scheidung zwischen den Juden und Griechen ist inzwischen groß und scharf geworden, und die gemischten Bildungen haben nicht mehr Raum.

Da Jos. sowohl am Ende der A. als am Anfang von b. j. auf den Pol. Bezug nimmt, so wird dem Werk desselben einiger Einfluß auf die litterarischen Arbeiten des Jos. zuzumessen sein. Seinetwegen, um ihm eine Fortsetzung zu geben, hat er in b. j. nicht bloß die Ereignisse des jüdischen Kriegs beschrieben, sondern die beiden letzten Jahrhunderte der jüdischen Geschichte umfaßt, und seinetwegen, um ihn zu ersetzen und den Griechen etwas Besseres zu geben, als was sie beim Pol. fanden, hat er hernach die A. geschrieben. Auf die Fortsetzung zu Pol. ließ er eine Konkurrenzarbeit zu demselben folgen, und es ist leicht faßlich, warum er dies that. Bei Pol. fanden die Griechen nicht nur die drei „*κατορθώσαντες*", sondern auch die „vielen", welche die biblische Geschichte entstellt haben. Judenfeinde und Apologeten, Exegeten und Fabrikanten von Legenden standen bei Pol. bunt zusammen. Jos. konnte mit Recht sagen, er genüge zur Orientierung der Griechen nicht.

Daher wird es auch rühren, daß Jos. im Proömium zu A. und oft im Verlauf der Darstellung nachdrücklich betont, er übersetze ἐκ τῶν Ἑβραικῶν γραμμάτων, während er doch überwiegend die griechische Bibel paraphrasiert mit einigen Einlagen aus Demetrius und Eup. Er redet direkt so, als ob es überhaupt keine griechische Bibel gäbe, sondern nur einen griechischen Pentateuch, A. Proöm. 3.

Er wollte vieles von dem, was im Pol. stand, aus der griechischen Litteratur verdrängen. Darum zieht er sich auf die „hebräischen Schriften" zurück, wodurch er seinem Bericht die überlegene Autorität verschaffen will. Dazu hatte er ein gewisses Recht, trotzdem er sich selber nicht mit den hebräischen Rollen abmühte und sich überwiegend an die griechische Bibel hielt. Auch so blieben „die hebräischen Schriften" im Unterschied von Mythos und Midrasch die hauptsächlichste Quelle und Regel seiner Darstellung.

Es hat sich ergeben

für Eupolemus: seine biblische Geschichte ist ernsthafter gewesen, als die Fragmente bei Euseb vermuten lassen. Er wird herkömmlicherweise mit einer gewissen Geringschätzung citiert, wie er auch zweifellos ein trübes, zuchtloses Element in seinem Denken hat, das ihm den Wert und die Grenzen der Wahrheit verdunkelt. Es treffen in ihm griechische und jüdische Unsitten zusammen. Griechisch ist der Schmuck, den er seinem Buch mit seiner zweideutigen Briefstellerei verleiht; jüdisch die Legendenbildung nach dogmatischen Voraussetzungen. Aber ein phantastisches Element ist auch in den spekulierenden Männern nach Philos Art und nicht minder in den gefeierten Häuptern der palästinensischen Schule, Hillel ꝛc. Daneben fehlte es Eup. nicht an geistiger Regsamkeit, die am griechischen Leben mit weitem Horizont Anteil nimmt, noch an festem Zusammenhang mit dem Judentum. In beiden Beziehungen überragt er den trägen und haltlosen Jos. Der Typus des griechischen Judentums, den Eup. vertritt, ist zum Verständnis des ersten Jahrhunderts nicht ohne Wichtigkeit. Auch ist es von Interesse, daß wir an ihm beobachten können, wie sich kurz nach der Makkabäerzeit die Auslegung Daniels gestaltete.

Für Jason von Kyrene verschafft uns Eup. einige Fragmente, die den Pragmatismus und die Chronologie seiner Erzählung in Ergänzung von 2 Makk. erläutern.

Für Josephus hat sich der Kreis der Schriften, auf dem er steht, bestimmter umgrenzt. Die Quellenscheidung ist bei ihm unerläßlich, weil er eine lockere Anhäufung verschiedenartiger Angaben ist, die er nur formell, aber nicht ohne eine gewisse Pfiffigkeit in eine Einheit bringt. Es hat sich auch an seiner Chronologie bestätigt, daß er, trotzdem er Priester in Jerusalem gewesen ist, keineswegs als Vertreter der palästinensischen Tradition gelten darf. Einiger Zusammenhang mit derselben zeigt sich zwar in den Zahlen der Urväter. Vorwiegend hält er sich aber an das, was bereits vor ihm litterarisch fixiert war, und deshalb enthält er auffallend wenig echt palästinensisches. Bücher, an die er sich anlehnen konnte, fand er nur bei den Griechen. Auch war er als Sammler das gerade Gegenteil zum Pol. Er hat nicht lange nach Quellen gesucht, sondern begnügte sich mit dem, was sich ihm eben darbot, wie er in seiner Chronologie bald diese, bald jene Ziffer aus den ihm überlieferten Zahlen nennt, wie sich's für den Augenblick am besten fügt. Ernst findet sich nicht in seinen Zahlen; er schreibt seine Bücher als ein nobles Vergnügen, womit er zugleich einen guten Zweck erreicht, aber bequem. Bei der Unsumme von Schlüssen, die aus dem Reden und Schweigen des Jos. schon gezogen worden sind, ist es von Belang, daß die Art und Quellen seiner Historik ans Licht treten.

Was sich für Manetho aus seiner Berührung mit Eup. ergeben mag, mögen diejenigen erwägen, die in den ägyptischen Dingen heimisch sind.

2.

Jak. 2, 14—26

erklärt von

H. Schwarz, Pfarrer in Binau a/N. (Baden).

Eine erneute Erklärung von Jak. 2, 14—26 ist auch nach den neueren Arbeiten hierüber noch nicht überflüssig.

Meistens wird diese Stelle immer noch so verstanden, daß Jakobus in Glauben und Werken zwei verschiedene Prinzipien sehe, deren Zusammenwirken die Rechtfertigung bedinge. So kommt z. B. auch Kübel, der das Verhältnis derselben als ein organisches fassen will, doch über die zwei Prinzipien nicht hinweg, wenn er (Über das Verhältnis von Glauben und Werken bei Jakobus S. 68) sagt: „Aus dem Bemerkten möchte klar sein, daß und warum und wiefern das Religiöse und das Ethische bei Jakobus auf der einen Seite als lebensvolle Einheit, auf der andern als Dualität zweier Lebensäußerungen, um nicht zu sagen Prinzipien, erscheint." Und S. 32 sagt er: „Es ist nicht im Sinn des Jakobus, die πίστις bloß als Produzenten der ἔργα, etwa als die diese hervortreibende Kraft oder den in diesen zur Erscheinung und Vollendung kommenden Keim des christlichen Lebens, und die ἔργα bloß als Produkt der πίστις, die Früchte dieses Baumes, anzusehen." Gerade das, was Kübel hier dem Jakobus abspricht, ist, wie sich aus dem unserer Stelle vorangehenden Teil des Briefes ergiebt, seine Meinung. Überall betrachtet er den Glauben als das Prinzip der Werke, als die einzige Quelle, aus der gottgefälliges Leben und Thun hervorgeht.

Diese Ansicht ist denn auch von einer Anzahl von Erklärern vertreten; aber auch ihnen ist es bis jetzt nicht gelungen, eine völlige Übereinstimmung und Folgerichtigkeit in den Worten des Jakobus nachzuweisen.

Auf diesem Standpunkt steht auch die Abhandlung von Usteri über „Glaube, Werke und Rechtfertigung im Jakobusbrief", welche im 2. Heft des Jahrgangs 1889 dieser Zeitschrift erschienen ist, und auf welche, als auf die jüngste Vorgängerin, hier hauptsächlich Bezug genommen wird.

Nach Usteri (S. 244) ist dem Jakobus der Glaube „wie er selbst ihn versteht, Triebkraft eines gottwohlgefälligen Handelns unmittelbar"; aber er zieht die Konsequenzen dieser Anschauung nicht. Denn mit derselben vereinigt er z. B. die andere, daß die Rechtfertigung nach Jakobus an das Zunehmen in guten Werken geknüpft sei (S. 247) oder an die aus den Werken sich ergebende Vollendung des Glaubens, indem er z. B. S. 237 sagt: „Vielmehr ist die Meinung ganz eigentlich: Indem aus den Werken Abrahams Glaube die Vollreife erlangte, die ihn eines gerechtsprechenden Urteils Gottes teilhaftig machen konnte, kam das Schriftwort, das eben von seiner Rechtfertigung aus dem Glauben redet, zur Erfüllung."

Diese Ansicht ist mit der ersten vom Glauben als Triebkraft in Widerspruch. Denn, wenn der Glaube Triebkraft der Werke ist, dann schließt er die Werke in sich, wie der Same die Frucht; und für Gott, vor dem auch das Zukünftige gegenwärtig ist, ist der Mensch, der diesen Glauben hat, ehe er die Werke gethan hat, schon so gerecht wie nach dem Thun derselben.

Indem ich auch nach solchen Vorgängern noch einen neuen Versuch zur Erklärung unserer Stelle für erforderlich halte, gehe ich — hierin mit Usteri übereinstimmend — an diese Erklärung mit der Voraussetzung, daß dem Jakobus der Glaube das Prinzip der Werke ist. Gerade unsere Stelle, die dieser Anschauung die meisten Schwierigkeiten entgegenstellt, ist am geeignetsten, um die Probe für die Richtigkeit derselben zu machen.

Die entgegengesetzte Auffassung, nach welcher Jakobus den Werken eine mehr oder minder selbständige Stellung neben dem Glauben giebt, scheitert schon an der Klippe des ersten Satzes unseres Abschnitts. Hier sagt Jakobus: *Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ*, was hilft's, liebe Brüder, wenn einer behauptet, Glauben zu haben, aber keine

Werke hat. Dieser Satz kann nicht erklärt werden, wenn man Werke und Glauben scheidet; man muß dann die Worte *ἐὰν λέγῃ τις* unberücksichtigt lassen. Denn wollte Jakobus sagen, außer dem Glauben seien auch noch Werke nötig zur Rechtfertigung, so müßte er sich ja notwendig so ausdrücken: „was hilft's, wenn jemand Glauben hat, aber keine Werke?" Nun sagt er aber: wenn jemand behauptet, Glauben zu haben. Die Beachtung dieser Worte *ἐὰν λέγῃ τις*, welche schon Bengel gefordert hat, ist die erste Bedingung des Verständnisses dieses Satzes; denn durch sie bekommt das Prädikat *τί τὸ ὄφελος* erst seine richtige grammatische Beziehung. Denn sein Subjekt ist ja nicht, wie es bei dieser Erklärung sein müßte, der Glaube ohne Werke, sondern das *ἐὰν λέγῃ τις*, diese Behauptung ist sein Subjekt. Und der Sinn ist also nicht: der Glaube ohne Werke ist etwas Nutzloses, sondern die Behauptung, es gebe einen Glauben ohne Werke, ist eine nutzlose, wirkungslose, sinnlose, widerspruchsvolle. Es ist also hieraus klar, daß der Vorwurf, welcher dem Jakobus häufig gemacht wird, daß er einem Glauben ohne Werke doch den Namen des Glaubens lasse und ihn damit doch anerkenne, ganz unbegründet ist. Er thut ja vielmehr gerade das Gegenteil; und es liegt vielmehr in der Frage, „was hilft's, wenn einer behauptet, Glauben zu haben, aber keine Werke hat", die Vorstellung, daß, wer keine Werke hat, auch keinen Glauben haben kann. Und somit ist hier der Glaube als etwas betrachtet, das notwendig Werke wirken muß, also als das Prinzip der Werke.

Von Usteri wird nun zwar beachtet, daß es sich hier um die Behauptung, Glauben zu haben, handelt. Er sagt S. 215: „Jakobus will zeigen, daß auch das Vorgeben, Glauben zu haben, von werkthätigem Christentum nicht entbinde." Aber trotzdem ist doch der Gedanke dieses Satzes keineswegs erfaßt. Denn Usteri faßt in obiger Erklärung dieses Wort als eine Ermahnung: ihr, die ihr vorgebet, Glauben zu haben, müßt auch Werke thun! Das ist es aber keineswegs; die Gegner werden nicht ermahnt, zu ihrem Glauben auch Werke zuzufügen, sondern sie werden überführt, daß sie, die behaupten, Glauben zu haben, und doch keine Werke haben, auch keinen Glauben haben.

Läge in dem Wort die Ermahnung: wenn ihr auch vorgebet, Glauben zu haben, so entbindet euch das nicht von Werken, so läge darin allerdings die Anerkennung des werklosen Glaubens der Gegner als Glauben; und das ist auch die Ansicht Usteris, denn er sagt z. B. S. 240: „Der Glaube, wie ihn der Gegner verstand, war nicht gerade Nichtglaube, sondern nur unvollkommener Glaube.“ Zugleich aber läge in der Ermahnung, Werke mit dem Glauben zu verbinden, die Anschauung, daß der Glaube die Werke nicht von selbst hervorbringt, daß er also nicht das Prinzip der Werke ist, die Werke also ihr eigenes Prinzip neben dem Glauben haben. Usteri hat also mit dieser Erklärung doch wieder zwei Prinzipien angenommen, obwohl er sonst gegen diesen Dualismus polemisiert.

Auf dasselbe führt die Erklärung Usteris S. 215, daß die Behauptung, Glauben zu haben, wenn man keine Werke hat, kein fälschliches Vorgeben sei. Ist es kein fälschliches Vorgeben, so ist der Glaube ohne Werke doch Glaube; dann giebt es also Glauben ohne Werke, dann ist also der Glaube nicht das Prinzip der Werke, dann müssen die Werke aus einer andern Quelle kommen, also dann hat man wieder zwei Prinzipien. Daß aber Jakobus dieses Vorgeben als ein fälschliches betrachtet, das geht doch klar aus seinen Worten hervor. Denn ist es kein fälschliches, so ist es ein begründetes; ist es aber ein begründetes, so hilft es auch etwas. Jakobus aber sagt, solches Vorgeben helfe nichts; er sieht es als ein ganz unbegründetes, also fälschliches an. Das Wort: „was hilft's, wenn einer behauptet, Glauben zu haben, und doch keine Werke hat“, kann vielmehr gar keinen andern Sinn haben als den, daß eine solche Behauptung eine ganz grundlose sei, daß, wer keine Werke hat, auch keinen Glauben haben kann. Es bleibt also dabei, daß das Ergebnis dieser ersten Frage das ist, daß Jakobus den Glauben als das Prinzip der Werke betrachtet und demjenigen, der keine Werke hat, den Glauben abspricht.

Aber man wird mir entgegenhalten: diese Erklärung entspricht zwar dem Wortlaut dieser ersten Frage, aber damit ist doch nichts gewonnen; denn gleich in der folgenden Frage: „kann auch der

Glaube ihn retten?" spricht Jakobus denn doch vom Glauben selbst und nicht bloß von der Behauptung, man habe Glauben, und stellt nun gerade die Frage, die vorhin beiseite geschoben wurde, ob der bloße Glaube ohne Werke etwas nützen könne; und weiterhin in unserer Stelle ist doch auch überall vom Glauben selbst die Rede; also giebt er doch die Existenz eines Glaubens ohne Werke zu, gesteht er doch den Gegnern zu, daß sie Glauben haben, wenn sie auch keine Werke haben.

Das ist allerdings der scheinbare Sinn dieser Frage, welcher meiner Erklärung, daß Jakobus in der ersten Frage den Gegnern den Glauben abspreche, geradezu widerspricht. Aber es ist nicht der wirkliche Sinn derselben. Diesen darzulegen ist nun zunächst meine Aufgabe, womit sich die Erklärung von V. 15 u. 16 verbindet, weil das in diesen Versen gegebene Beispiel für den Sinn unserer Frage entscheidend ist.

Auch Usteri giebt S. 215 die Erklärung, daß Jakobus hier von dem werklosen Glauben der Gegner rede, ohne jedoch weiteres über die hier vorliegende Schwierigkeit zu sagen. Aber damit allein ist noch gar nichts gewonnen. Daß Jakobus vom Glauben der Gegner redet, das ist ja schon die Voraussetzung der Ansicht, daß Jakobus den werklosen Glauben der Gegner doch Glauben nenne. Aber das ist ja nun gerade die Schwierigkeit: wie kann er den werklosen Glauben Glauben nennen, da er ihm doch zugleich die rettende Kraft abspricht, und da er doch V. 23 selbst sagt, Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. Macht der Glaube gerecht, so kann Jakobus das, was nicht erretten kann, unmöglich Glauben nennen. Wird dieser Widerspruch nicht gehoben, so bleibt sowohl diese Frage des Jakobus als auch der ganze Abschnitt unverständlich.

Indem ich auf dem im vorigen Satz gewonnenen festen Boden fuße, sage ich nun: Da nach Jakobus der Glaube notwendig Werke wirken muß, so ist nach ihm, wo keine Werke sind, auch kein Glaube da. Wird nun aber doch von jemand, der keinen Glauben hat, behauptet, er habe Glauben, so besteht dieser bloß in der Behauptung. Jakobus sieht also, daß beim Gegner nichts vorhanden ist, als die bloße Behauptung, Glauben zu haben; und

somit ist seine Frage: „Kann auch der Glaube ihn retten?“ in seinem Sinn genau so viel wie: „Kann auch die bloße Behauptung, Glauben zu haben ihn retten?“ und es kann also das Wort „Glaube“ hier nur ironisch gebraucht sein.

Daß hiermit in diese Frage nicht ein fremder Sinn hineingetragen, sondern nur der Sinn des Jakobus ausgedrückt ist, dafür liefert das nun folgende Beispiel einen weiteren Beweis. In V. 15 u. 16 soll nach dem Zusammenhang ein Beispiel für den werklosen Glauben der Gegner gegeben werden; das ist durch die Wiederholung des *τί τὸ ὄφελος* zweifellos. So lang man nun annimmt, Jakobus lasse diesen Glauben in irgendeiner Beziehung als Glauben gelten, als ein Prinzip, zu dem aber noch die Werke als anderes Prinzip hinzukommen müssen, so paßt das Beispiel nicht. Denn es würde dann in diesem Beispiel dem Glauben die Aufforderung: „Wärmet euch, sättiget euch“, und den fehlenden Werken das Nichtgeben entsprechen. Der letztere Teil der Vergleichung wäre passend: das Nichtgeben könnte als Beispiel für die fehlenden Werke angeführt werden. Der erste Teil dagegen würde gar nicht passen; denn zu einem armen Notleidenden zu sagen: „Wärme dich, sättige dich“, das ist in keiner Weise eine Sache des Glaubens und kann niemals als Beispiel von Glauben dienen. Wollte also Jakobus hier ein Beispiel für werklosen Glauben geben, in welchem er denselben doch noch als Glauben gelten ließe, so wäre es nur halb zutreffend, und Kübel, der von dieser Annahme ausgeht, muß das Gleichnis so umdeuten, daß die Imperative: „Wärme dich, sättige dich“, wenigstens das Mitleid ausdrücken. Dagegen ist es völlig zutreffend, sobald man es als Beispiel für die gerügte leere Behauptung der Gegner betrachtet. Die leere Behauptung, man habe Glauben, während man doch keine Werke thut, wird verglichen mit der leeren Aufforderung an einen Notleidenden, zu essen, während man ihm doch nichts giebt. Das tertium comparationis ist das Nutzlose, Sinnlose, Widerspruchsvolle, ja Höhnische. Man kann geradezu sagen, es ist ein Beispiel des in dieser leeren Behauptung liegenden Hohns auf den wahren Glauben. Wie zu sagen: „sättige dich“, ohne Nahrung zu

geben, eine leere und gegenüber der Not des Armen eine höhnische Aufforderung ist, so ist die Behauptung, man habe Glauben, wo man doch keine Werke hat, eine leere und gegenüber der Not der Welt, welcher durch Thaten des Glaubens abgeholfen werden sollte, eine höhnische Behauptung. Als Hohn erscheint sie hauptsächlich auch dem im vorangehenden Abschnitt Kap. 2, 1—13 geführten Nachweis gegenüber. Denn dort hat Jakobus gezeigt, daß der Glaube an den Herrn Jesus Christus kein Ansehen der Person leidet; er hat an dem speziellen Fall der Bevorzugung Reicher vor Armen nachgewiesen, daß, wer im Leben dem Glauben entgegenhandelt, auch den Glauben nicht hat, mit andern Worten, daß, wo keine Werke sind, auch der Glaube nicht sein kann. Wenn nun einer kommt und trotzdem, daß dies nachgewiesen ist, sagt: „Ja, ich lasse mir meinen Glauben nicht abstreiten; Glauben habe ich doch", so ist das eine leere, nutzlose, nichtssagende Behauptung, ein wahrer Hohn auf den wirklichen Glauben.

Da nun das Beispiel genau auf jene leere Behauptung paßt, und da es andrerseits doch offenbar ist, daß Jakobus ein Beispiel des werklosen Glaubens geben will, so folgt daraus, daß Jakobus in diesem Glauben nichts sieht, als eben die leere Behauptung, man habe Glauben, und daß er in diesem Sinn sagt: „Kann auch der Glaube ihn retten?" Und nun stimmt diese Frage ganz mit der ersten überein: „Was nützt es, wenn einer behauptet, Glauben zu haben?"

Da nun hierdurch erwiesen ist, daß Jakobus den „Glauben" der Gegner nicht als Glauben anerkennt und ihm daher den Namen „Glaube" nicht lassen, noch im Ernst geben kann, so kann er das Wort Glaube nur im Sinn der Gegner anführen; also müssen wir es mit Anführungszeichen versehen: kann auch der „Glaube" ihn retten? Es ergiebt sich also, daß hier in dem Wort „Glaube" eine Ironie liegt, ein Hohn auf den heillosen Glaubensbegriff der Gegner: „Kann das, was ihr Glauben heißt, retten?" Die Bemerkung Bengels über dieses „ἡ πίστις": „Articulus habet vim pronominis", ist also zwar formell nicht ganz richtig, sofern es nicht gerade am Artikel liegt; aber der Sache nach trifft sie zu. Die Ironie liegt auch schon in der ersten Frage.

Denn, wenn Jakobus fragt: „Was soll denn das helfen, zu behaupten, man habe Glauben, gegenüber der offenbaren Thatsache, daß keiner da ist, weil ja keine Werke da sind“, so liegt in dieser Entgegenstellung der Behauptung und der offenbaren Wirklichkeit ein Hohn. Ironisch ist auch der Ausdruck *τί τὸ ὄφελος*; und durch die Wiederholung desselben nach dem Beispiel, welches die Blöße des Gegners aufgedeckt hat, tritt das Ironische desselben noch stärker hervor.

Denn dieses Beispiel zeigt doch klar, daß Jakobus die Gegner verhöhnt; er vergleicht ja ihren Glauben, von dem sie ihre Seligkeit erwarten, mit einer schmählichen Handlung. Denn es ist doch offenbar, daß dieses Beispiel die Verhöhnung eines Armen, also eine schmähliche Handlung, darstellt. Man stelle sich doch in die Lage eines Armen hinein, der hungert und friert, und zu dem ein Reicher sagt: „Wärme dich und iß“, ohne ihm etwas zu geben; ob das einem solchen Menschen nicht als eine gottlose Verhöhnung erscheinen müßte, und es nicht auch in der That wäre? Und wenn nun Jakobus das Verhalten seiner Gegner mit dieser schmählichen Handlung vergleicht, so stellt er es doch als ein schmachvolles hin und verhöhnt sie also damit. Denn man versetze sich doch nun weiter in die Lage der Gegner des Jakobus und nehme an, daß wir es seien, die behaupten, Glauben zu haben, und sich auf diesen Glauben alles zugut thun, von ihm ihre Rettung erwarten, und nun käme jemand und vergliche unsern Glauben mit solch schmachvoller Handlung; ob wir das nicht als Verhöhnung aufnehmen würden?

Hierdurch erachte ich den Beweis für erbracht, daß erstens Jakobus den werklosen Glauben der Gegner nicht als Glauben anerkennt, und daß zweitens die Anwendung des Wortes Glaube sich durch Ironie erklärt. Demnach ist die Annahme R i t s c h l s, daß Jakobus seinen Gegnern den Begriff eines werklosen Glaubens zum Zweck der polemischen Argumentation z u g e s t a n d e n habe, nicht richtig. Diese Annahme stützt sich auf den scheinbaren Sinn der zweiten Frage in V. 14, aber sie widerspricht nicht nur der ersten Frage, sondern auch, wie jetzt nachgewiesen ist, dem wahren Sinn der zweiten. Nicht z u g e s t a n d e n hat Jakobus seinen

Gegnern den Begriff eines werklosen Glaubens, sondern er hat ihnen diesen Begriff, welchen er als einen Hohn auf den wahren Glauben empfunden hat, mit Hohn vorgeworfen.

Es zeigt sich uns nun der Gedanke des Jakobus in seiner ganzen Schärfe. Von seiner Grundanschauung aus, daß der Glaube das Prinzip der Werke ist und notwendig Werke wirkt, sieht er, sobald die Gegner Glauben und Werke scheiden, daß dann der Glaube nichts mehr ist als leere Behauptung, leere Worte, daß somit das Lebensprinzip, die wirkende Kraft, die im Glauben liegt, bei der Scheidung auf Seite der Werke fällt; er sieht, daß hier vom Glauben gerade das ausgeschieden ist, was ihn zum Prinzip macht, seine Leben wirkende Kraft. Darum sagt er, er könne nicht erretten; er sieht, daß bei dieser Scheidung auffseiten des Glaubens nichts mehr übrig bleibt, als der Name, auffseiten der Werke dagegen alles.

Und somit erklärt Jakobus als Resultat dieses Abschnittes in V. 17: Der Glaube, wenn er keine Werke hat, so ist er auch an sich selbst nichts Lebendiges, er ist tot an sich selbst, d. h. die Ursache, warum er keine Werke hat, liegt dann am Glauben selbst; er hat nicht nur zufällig keine Werke, sondern er kann nichts wirken, er ist keine Triebkraft, kein Prinzip, er ist etwas seinem Wesen nach Totes. Durch das Wort οὕτω ist aber dieses Resultat in besondere Beziehung gesetzt zu dem vorangehenden Beispiel. Diese Beziehung wird noch klarer, wenn wir fragen: Was ist denn die im Glauben liegende Triebkraft? Diese ist offenbar nichts anderes als der im Glauben in den Menschen kommende neue Wille. Und nun ist der Zusammenhang der: So wie dort im Beispiel nicht etwa zwar der ernste Wille vorhanden ist und nur die Möglichkeit der That fehlt, sondern so wie dort der Wille fehlt und bloß leere Worte da sind, so fehlt es auch bei eurem vorgegebenen Glauben nicht bloß zufällig an den Werken, sondern es fehlt an dem im wahren Glauben gesetzten Willen, der Triebkraft der Werke, und so ist also der Glaube an sich selbst tot.

Nimmt man nun beides zusammen, daß Jakobus den wahren Glauben als Triebkraft ansieht, und daß er diesem vorgegebenen Glauben die Triebkraft abspricht, so ist klar, daß der Ausdruck:

„Dieser Glaube ist an sich tot“, nicht weniger zu bedeuten hat, als wenn Jakobus sagen würde: es ist gar kein Glaube, daß also Jakobus hiermit dem werklosen Glauben das Wesen des Glaubens absprechen will, und daß er ihm also auch nicht im Ernst den Namen lassen kann, sondern denselben ironisch gebraucht. Und es erhellt ferner, daß Jakobus den Glauben seiner Gegner eben bloß als Behauptung, Glauben zu haben, oder bloß als äußerliches Bekenntnis, den wahren Glauben dagegen als einen neuen Willen im Menschen betrachtet, oder daß er den Glauben der Gegner und den wahren Glauben einander gegenüberstellt wie Bekenntnis der Lehre und neues Herz.

Schon Bengel hat bemerkt, daß das Wort: „Der Glaube ohne Werke ist an sich tot“, erstens den Sinn hat, daß der Fehler nicht bloß im Mangel der Werke, sondern im Glauben selbst liege, fidem ipsam (id valet *καθ' ἑαυτήν*) nullam esse, und daß zweitens darin der Gegensatz enthalten ist, daß der Glaube etwas an sich Lebendiges ist, also die Werke nicht zu ihm hinzukommen, sondern aus ihm hervorgehen, et ubi opera habet, non secundum opera, sed secundum ipsam viva est et esse cognoscitur. Non habet suam vitam ex operibus. Hiermit würde auch Usteri übereinstimmen, indem er S. 216 sagt, bei diesem Ausdruck „er ist tot“ lasse Jakobus seine eigentliche Meinung erkennen, daß zum Glauben nicht bloß die Werke hinzukommen müssen, um ihm erst das Leben zu geben, sondern daß der Glaube selbst als etwas Lebendiges die Werke haben, d. h. aus sich herauswirken soll; wenn er nur nicht durch das hier am Schlusse beigefügte „soll“ den eben ausgesprochenen Gedanken selbst wieder aufheben würde. Denn, wenn die Werke nicht bloß zum Glauben hinzukommen müssen, um ihm erst das Leben zu geben, so heißt das so viel, daß er die Werke selbst hat, wie ja auch Jakobus gerade sagt, *ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα*, welcher Ausdruck eben das bedeutet, daß die Werke etwas dem Glauben Eigentümliches sind und aus ihm notwendig und von selbst hervorgehen. Sagt man aber, der Glaube soll Werke haben, so liegt darin, daß er sie nicht schon von selbst hat, sondern daß sie erst hinzukommen und ihm das Leben geben müssen.

Bei solchem Mangel an Folgerichtigkeit ist es dann nicht zu verwundern, daß Usteri S. 215 die obige Erklärung des καθ' ἑαυτήν von Bengel, die mit seinem Satz, daß die Werke nicht bloß zum Glauben hinzukommen müssen, um ihm erst das Leben zu geben, übereinstimmen würde, ablehnt, um dann den Sinn des *νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν* mit den Worten zu erklären: „für sich allein, ohne den Besitz der Werke, ist er ein totes Ding". Wenn aber das der Sinn des „an sich tot" wäre, dann wäre erstlich dieses *καθ' ἑαυτήν* nur eine müßige Wiederholung des *ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα*. V. 17 würde dann heißen: „Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist ohne den Besitz der Werke tot." Daß Usteri es wirklich so meint, beweist auch die Anmerkung S. 216, wo er sagt: „mit *καθ' ἑαυτήν* wird eben nur nachträglich epexegetisch *ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα* wieder aufgenommen"; zweitens wäre aber dann V. 17 mit sich selbst im Widerspruch, denn es wäre ja in den Worten „ist ohne den Besitz der Werke tot" die Möglichkeit gesetzt, daß dieser Glaube auch mit Werken vorkäme und diese Möglichkeit ist ja eben durch die Worte „wenn er nicht Werke hat" ausgeschlossen. Es muß also bei der Erklärung Bengels bleiben. Durch das *καθ' ἑαυτήν* wird ja der Glaube offenbar seinen (fehlenden) Wirkungen entgegengesetzt, und so kann das „*νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν*" gar nichts anderes heißen als: der Glaube ist ganz abgesehen davon, daß er keine Werke hat, in seinem eigenen inneren Wesen tot, der Fehler liegt nicht bloß am Mangel der Werke, sondern schon im Glauben selbst.

Es ist also in dem in V. 17 gezogenen Ergebnis des ersten Abschnitts (V. 14—17) die Grundanschauung des Jakobus, daß der wahre Glaube etwas Wirkendes, ein Prinzip, ist, unzweideutig ausgesprochen; und wer irgendwie Glauben und Werke scheidet, für den bleibt das Wort *νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν* unerklärlich. Aber deswegen ist es doch nicht richtig, wenn Usteri sagt, hier erst in V. 17 gelange die eigentliche Meinung des Jakobus zum Ausdruck, sondern diese tritt, wie gezeigt, schon in V. 14 und im ganzen Abschnitt überall klar hervor.

So hat nun auf Grund der Voraussetzung, daß nach Jakobus der Glaube das Prinzip der Werke ist, der Abschnitt V. 14—17

sich als eine in allen ihren einzelnen Teilen vollkommen klare, in sich zusammenhängende und übereinstimmende, folgerichtige Darlegung erwiesen. Und diese Voraussetzung wird uns auch bei der Deutung des folgenden Abschnitts nicht im Stiche lassen.

Der falschen, widerspruchsvollen Behauptung der Gegner in V. 14, die nun widerlegt ist, wird jetzt in V. 18 die wahre, richtige entgegengestellt. Das ist die Bedeutung des *ἀλλ' ἐρεῖ τις* im Gegensatz zu dem *ἐὰν λέγῃ τις* V. 14. Und so wird nun in V. 18 von Jakobus das wahre Verhältnis von Glauben und Werken dargelegt. Das *ἀλλ' ἐρεῖ τις* bezieht sich also auf den ganzen V. 18, nicht etwa bloß auf den ersten Satz *σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω*, d. h. der ganze Vers ist die mit *ἀλλ' ἐρεῖ τις* angekündigte richtige Darlegung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Diese Darlegung zerfällt in zwei Teile:

1) stellt Jakobus die gegnerische Behauptung auf, indem er sagt: du, mein Gegner, hast nach deiner Behauptung Glauben (obwohl du keine Werke hast);
und ich habe nach deiner Ansicht (zwar) Werke (aber vielleicht keinen Glauben, da ja nach deiner Ansicht Glaube und Werke geschieden sein können);
2) giebt Jakobus seine Antwort auf diese Behauptung im Rest des Verses.

Nachdem dies festgestellt ist, ist nun der Sinn dieser Antwort leicht zu verstehen. Wir betrachten dieselbe zuerst im allgemeinen, d. h. nach der in ihr enthaltenen Anschauung des Jakobus über das Verhältnis von Glauben und Werken und nachher in ihrer Anwendung auf die Gegner des Apostels.

Die beiden Sätze, in welchen Jakobus seine Antwort giebt, enthalten offenbar die gleiche Aussage. Denn

a) in beiden ist das Prädikat gleich: „zeige mir“ und „ich will dir zeigen“; also beidemal soll etwas gezeigt werden;
b) in beiden ist der Gegenstand, der gezeigt werden soll, derselbe: der Glaube;
c) beidemal sind es die Werke, aus denen der Glaube aufgezeigt werden soll.

Diese beiden Sätze müssen also notwendig im allgemeinen den-

selben Gedankeninhalt haben und über das Verhältnis von Glauben und Werken dasselbe Resultat ergeben. Und das ergeben sie auch. Denn der erste Satz sagt: „Zeige mir deinen Glauben aus deinen Werken", d. h. daß du Glauben hast, werde ich erst dann zugeben, wenn du mir deine Werke zeigst; oder nach der andern Lesart: „Zeige mir deinen Glauben ohne deine Werke"; das kannst du ja gar nicht! Also wieder dasselbe: daß du Glauben hast, werde ich erst dann zugeben, wenn ich die Werke sehe. Der Sinn ist also bei beiden Lesarten derselbe, nämlich der: dein Glaube, sein wirkliches Vorhandensein, ist mir erst dann erwiesen, wenn ich die Werke sehe, also: „Wo Glaube ist, da müssen auch Werke sein"; Glaube kann nicht sein, ohne Werke zu wirken.

Der zweite Satz sagt: ich, der ich anerkanntermaßen Werke habe, will dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen; ich will dir zeigen, daß ich nicht bloß Werke, sondern auch Glauben habe, und zwar will ich dir diesen Glauben eben aus den Werken zeigen; also mit anderen Worten: „Wo Werke sind, muß Glaube sein"; Werke sind nicht möglich ohne Glauben; wer keinen Glauben hat, kann keine Werke thun.

Der diesen beiden Sätzen gemeinsame Sinn ist, daß der Glaube das Prinzip der Werke ist; die Erklärung hat also das durch den gleichen Wortlaut verlangte gleiche Resultat geliefert. Die Verschiedenheit der beiden Gedanken liegt bloß in den verschiedenen Ausgangspunkten. Diese sind durch Voranstellung des Wortes „Glaube" (*τὴν πίστιν σου*) im ersten Satze und des Wortes „Werke" (*ἐκ τῶν ἔργων μου*) im zweiten Satze einander gegenübergestellt, und die Beachtung dieser Stellung ist notwendig für das Verständnis der Sätze. Der Ausgangspunkt der ersten Aussage ist der Glaube, derjenige der zweiten sind die Werke. Der erste Satz, vom Glauben, also vom Prinzip ausgehend, sagt: der Glaube muß notwendig Werke wirken; er bezeichnet den Glauben als das Prinzip, als das seinem Wesen nach Wirkende. Der zweite, von den Werken, also von der Wirkung ausgehend, sagt: Werke können aus nichts anderem als aus dem Glauben hervorgehen, oder der Glaube allein kann Werke wirken; er bezeichnet also den Glauben als das alleinige Prinzip der Werke.

Also gerade das, was man glaubt bei Jakobus erst mühsam suchen zu müssen, was man aus seinen, wie man meint, bloß praktischen und der begrifflichen Schärfe ermangelnden Worten erst enträtseln zu müssen glaubt, nämlich die eigentliche, theoretische Anschauung des Apostels über das Verhältnis von Glauben und Werken, das ist hier von ihm selbst gerade in theoretischer Weise seinen Gegnern entgegengestellt, liegt offen und klar am Tage und ist begrifflich scharf ausgesprochen. Und zwar das gerade Gegenteil von dem, was man ihm meist zuschreibt, hat Jakobus aufs unzweideutigste dargelegt. Wer wäre denn imstande, den Gedanken, daß der Glaube das Prinzip der Werke ist, begrifflich schärfer zu fassen, als es Jakobus hier thut in den zwei Sätzen:

1) der Glaube muß notwendig Werke wirken,

2) der Glaube allein kann Werke wirken?

Was ich also anfangs nur als Voraussetzung aufstellen konnte, die in diesem Abschnitt sich zu erproben hätte, das hat sich nicht nur in V. 14—17 erprobt, sondern ist hier in V. 18 geradezu von Jakobus als Behauptung aufgestellt.

Nachdem nun aus V. 18 die Lehre des Jakobus über Glauben und Werke gewonnen ist, muß nun noch kurz die Anwendung derselben auf die Gegner betrachtet werden. Wenn Jakobus seinen Gegnern sagt, daß, wo keine Werke sind, auch kein Glaube sein kann, und wenn zum voraus angenommen und zugestanden ist, daß bei den Gegnern keine Werke sind, so sagt er doch damit geradezu: ihr, die ihr behauptet, Glauben zu haben und doch keine Werke habt, ihr habt gar keinen Glauben.

Also, was man häufig bei Jakobus vermissen will, nämlich die Erklärung, daß der Glaube seiner Gegner kein Glaube sei, die hat er hiermit gegeben (wie übrigens auch schon V. 17).

Von dem Eintreten eines Interlocutors in V. 18 kann nach dem Vorangehenden keine Rede sein, und alle die vielen künstlichen Deutungen, die dieser Vers schon erfahren hat, erweisen sich gegenüber der Klarheit und Einfachheit des hier dargelegten Sinnes desselben als völlig unnötig. — Die von De Wette stammende und von Usteri gebilligte Übersetzung des ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις mit „sondern man wird sagen“ als Gegensatz gegen das ἐὰν λέγῃ τις V. 14

ist also dem Sinn entsprechend. Jakobus redet hier selbst, und von einer Unterbrechung der Darlegung des Jakobus ist ja gar keine Spur vorhanden. Denn aus der Anwendung des Ausdrucks ἀλλ' ἐρεῖ τις in 1 Kor. 15, 35 zu schließen, daß hier in unserer Stelle mit ἀλλ ἐρεῖ τις ein Zwischenredner eintrete, ist gerade ein verkehrter Schluß. Dort wird allerdings mit diesem Ausdruck ein Einwand eingeführt, aber dort hat ja vorher Paulus selbst geredet und mit ἀλλ' ἐρεῖ τις tritt dann der Gegner ein. Hier aber ist in V. 14 zuerst die Ansicht des Gegners angeführt, folglich muß jetzt in V. 18 mit ἀλλ' ἐρεῖ τις die Ansicht des Jakobus kommen. Denn daß dasselbe nicht einen Gegensatz zu der Behauptung des Jakobus in V. 17 einführt, ist offenbar; es fehlt ja in V. 17 ganz an einer Negation, deren Gegensatz das ἀλλὰ einführen könnte; denn es mit Schneckenburger als Gegensatz zu einer in νεκρά liegenden Negation zu fassen, ist so künstlich, daß es völlig unmöglich ist.

Demselben Zweck nun wie V. 18, nämlich den behaupteten Glauben der Gegner in seiner ganzen Nichtigkeit aufzuzeigen, dient auch der folgende Abschnitt V. 19—26. Denn Folgendes ist der Gedankengang desselben:

1) V. 19, Euer Glaube ist bloß Anerkennung der Lehre, ein Glaube, wie ihn auch die Teufel haben;
2) V. 20, solcher Glaube ohne Werke ist tot, er ist keine wirkende Kraft;
3) V. 21, das zeigt das Beispiel Abrahams, das ihr darum für euch anführet, weil Abraham durch Glauben gerecht geworden ist; aber er ist auch durch Werke gerecht geworden, wie ja die Geschichte beweist;
4) V. 22, woraus zu ersehen ist, daß sein Glaube nicht getrennt von seinen Werken existierte und in den Werken sich entwickelt hat;
5) V. 23, somit ist das Schriftwort erfüllt worden, daß Abraham sein Glaube für Gerechtigkeit gerechnet wurde, da ja dieses Wort seinen Glauben eben als das Prinzip der Werke darstellt;
6) V. 24, demnach wird der Mensch durch Werke gerecht und Glauben allein giebt es nicht;

7) V. 25, wie auch das Beispiel der Rahab zeigt;
8) V. 26, denn solcher Glaube ist etwas Geistloses, also Totes.

In diesem Gedankengang kommt alles auf V. 22 an, und eine Feststellung des Sinns dieses Verses ist also das erste, was man von einer Erklärung unseres Abschnitts verlangen muß und worauf ich es im Folgenden hauptsächlich abgesehen habe.

V. 19. Mit den Worten „du glaubst, daß ein einiger Gott ist,“ in V. 19 wird an dem bedeutendsten Beispiel gezeigt, daß dieser sogen. Glaube bloße Anerkennung der Lehre ist; denn das ironische *καλῶς ποιεῖς* sagt: das ist nichts besonders Großes, wer sollte das auch nicht zugeben? Selbst die Teufel glauben es; mit dieser richtigen Lehre zeichnest du dich nicht gerade besonders aus. Mit *καὶ φρίσσουσι* wird fortfahrend in bitterer Ironie gezeigt, daß dieser Glaube keine beseligende Wirkung hat, daß dabei Furcht und Schrecken bestehen kann. Der Sinn ist also: Sauberer Glaube das, der nicht selig machen kann, bei dem man in Höllenqual sein kann, bei dem man ein Teufel sein und bleiben kann! Gerade dadurch, daß dieser Glaube auch den Teufeln zugeschrieben wird, ist er als bloße Lehre charakterisiert; denn die Teufel lieben Gott nicht, sind seine Feinde. Es ist also ein Glaube, bei welchem Feindschaft gegen Gott bestehen kann, bei welchem also des Menschen Herz nicht von Gott erfaßt ist, also eben die bloße Lehre, die bloße Behauptung, daß man glaube.

Daß dieser Vers ironisch zu nehmen ist, kann keinem Zweifel unterliegen; denn kann es einen größeren Hohn geben, als wenn man sagt: ihr habt einen Glauben wie die Teufel! Es darf demnach hier wieder daraus, daß Jakobus doch für diese tote Orthodoxie seiner Gegner das Wort „Glaube“ gebraucht, nicht geschlossen werden, er sehe doch noch etwas von Glauben darin; denn er thut es ja mit Hohn.

Es ist also ein völliges Mißverständnis, wenn Usteri S. 224 sagt, Jakobus habe inhaltlich an dem Glauben der Gegner gar nichts auszusetzen. Nachdem Jakobus V. 17 gesagt, daß dieser Glaube an sich tot sei, nachdem er V. 18 gezeigt, daß seine Gegner keinen Glauben haben, sollte nun inhaltlich an ihrem Glauben nichts auszusetzen sein? „Aber was hilft's“, fährt Usteri fort,

„wenn dieser Glaube sein Handeln nicht bestimmt?“ Nein, das ist nicht der Sinn des Jakobus; er hat ja schon V. 14 gezeigt, daß die Behauptung, Glauben zu haben, der das Handeln nicht bestimmt, eine nutzlose Behauptung sei; einen solchen Glauben giebt es nach ihm überhaupt nicht. Ganz fern liegt es dem Jakobus, die Orthodoxie seiner Gegner als Glauben anzuerkennen; er verhöhnt sie als etwas, das auch die Teufel haben; er versteht vielmehr unter dem Glauben etwas, was unter allen Umständen wirken muß, er versteht darunter mit Paulus Phil. 3, 12 das Ergriffensein unseres Herzens von Jesus Christus, von der Herrlichkeit des Auferstandenen und Erhöhten (Jak. 2, 1) und das Trachten nach der uns in Jesu Christo gegebenen Bestimmung zu göttlicher Herrlichkeit. Das kann aus dem vorangehenden Teil des Briefs bewiesen werden; hier aber kann ich es nur als Satz aufstellen, da der Nachweis zu weit führen würde; übrigens erweist sich die Richtigkeit des Satzes durch seine Übereinstimmung mit den Aussprüchen unseres Abschnitts. Denn solch wahrer Glaube ist dem Wesen nach nichts anderes als die Liebe zu Gott. Und eben, daß mit der Anerkennung der Lehre, mit der Orthodoxie, diese Liebe zu Gott noch nicht gegeben ist, sondern neben ihr Feindschaft gegen Gott bestehen kann, das ist der Sinn des Beispiels von den Teufeln. Dasselbe zeigt also gerade, daß Orthodoxie kein Glaube ist.

Usteri sagt ferner, es sei nicht richtig, daß unter dem Glauben der Gegner hier bloß theoretisches Fürwahrhalten gemeint sei; denn das φρίσσειν der Dämonen sei doch Folge einer Gemütserregung. Aber, wenn man aus dem Schaudern der Dämonen ableiten wollte, daß ihr Glaube doch Gemütssache sein müsse, wenn man also das Schaudern als Wirkung ihres Glaubens ansehen wollte, so müßte man ja daraus folgern, daß dieser Glaube nicht bloß wirkungslose Lehre, sondern noch viel weniger als das, nämlich etwas Furcht und Entsetzen Einflößendes sei. Nun will man aber doch gemeiniglich, wenn man sagt, der Glaube sei nicht bloßes Wissen, damit den Sinn ausdrücken, er sei mehr als bloßes Wissen und nicht weniger, er sei eine seligmachende Kraft. Der angeführte Grund, daß die Teufel wegen dieses Glaubens schaudern, würde

also gerade das Gegenteil von dem beweisen, was Usteri damit beweisen will, wenn er überhaupt etwas beweisen würde. Aber er beweist nichts, weil das Schaudern der Teufel seinen eigentlichen Grund nicht in ihrem Wissen von Gott hat; denn andere, die dieses Wissen auch haben, schaudern nicht; vielmehr hat es seinen Grund in ihrer Gottesfeindschaft oder in ihrem Unglauben. Aus dem Satz des Jakobus, daß solchen Glauben auch die Teufel haben und schaudern, ergiebt sich daher zweierlei über diesen Glauben:

1) wer ihn hat, kann trotzdem ein Teufel sein, d. h. in Feindschaft gegen Gott sich befinden oder gerade die dem wirklichen Glauben entgegengesetzte Gesinnung haben; folglich muß dieser vermeintliche Glaube der Gegner etwas ganz anderes sein als der wirkliche Glaube; und
2) wer ihn hat, kann schaudern; dieser vermeinte Glaube kann also dem Schaudern kein Ende machen, kann nicht selig machen, was doch der wirkliche Glaube thut; also ist er wirkungslos, tot.

Welch völliger Mißgriff es ist, aus dem von Jakobus angeführten Beispiel des Glaubens an die Einheit Gottes den Glaubensbegriff des Jakobus ableiten zu wollen, ergiebt sich hieraus von selbst; wohl aber läßt sich aus der Vergleichung mit dem Glauben der Teufel einerseits das negative Resultat gewinnen, daß Jakobus die Orthodoxie nicht als Glauben anerkennt, und anderseits das positive, daß Jakobus vom wirklichen Glauben erwartet, daß er eine göttliche Gesinnung im Menschen pflanzt und ihn von Furcht befreit.

Wenn Usteri aus Kap. 2, 1 schließen will, daß Jakobus seinen Gegnern den christlichen Glauben als bloß theoretischen hätte zugestehen können, so ist zu diesem Schluß in Wahrheit in jener Stelle kein Grund vorhanden. Denn jener Vers ist von Luther aus seinem richtigen Verständnis des ganzen Abschnittes (V. 1—13) heraus dem Sinn nach im ganzen richtig übersetzt und nur der Form nach nicht ganz richtig, indem derselbe kein Behauptungssatz, sondern ein Fragesatz ist, ganz ähnlich dem *μὴ δύναται* V. 14, und daher lautet: „Meine Brüder, habt ihr, wenn ihr die Person ansehet, den Glauben unseres Herrn Jesu Christi, der Herrlich-

keit?" glaubt ihr etwa, ihr könnet, wenn ihr die Person ansehet, den Glauben Jesu Christi festhalten? Daraus, daß der Satz eine Frage ist, erklärt sich dann auch die merkwürdige Wortstellung; da in der Frage der Hauptton auf das letzte Wort fällt, so ist dasjenige Wort, welches den ganzen Gegensatz ausdrückt, *δόξα*, ans Ende gekommen: wer an die Herrlichkeit glaubt, die uns Gott in der Verherrlichung Jesu als unsere Bestimmung vorgestellt hat, der kann unmöglich einen Menschen wegen seines Reichtums und seiner Kleider bevorzugen, oder wer das thut, kann der jenen Glauben haben? Der obige Schluß Usteris findet also in diesem Wort gar keinen Anhaltspunkt, vielmehr müßte gerade der entgegengesetzte Schluß daraus gezogen werden, daß Jakobus das Bekenntnis nicht als Glauben anerkennt.

Mit V. 20 kommen wir an den letzten Abschnitt unserer Stelle, indem die VV. 20—26 ein in sich zusammenhängendes größeres Ganze bilden. Die schon V. 14—17 aufgestellte und an einem Beispiel (V. 15—16) erläuterte Behauptung, daß der Glaube ohne Werke tot ist, wird hier zuerst noch einmal aufgestellt V. 20 und dann aus dem Beispiel Abrahams bewiesen V. 21—22, sodann die Übereinstimmung mit dem Wort von der Glaubensgerechtigkeit nachgewiesen V. 23, hierauf der in V. 22 über Abraham gewonnene Satz in V. 24 in allgemein gültiger Form aufgestellt und in V. 25 mit einem neuen Beispiel belegt, und endlich in V. 26 damit abgeschlossen, daß die Behauptung in denselben Worten, wie sie in V. 20 aufgestellt ist, als nunmehr erwiesen wiederholt und mit einem Bilde illustriert wird, welches das Wesen des wahren und des falschen Glaubens darstellt.

Wir kommen also zuerst an die in V. 20 aufgestellte Behauptung.

Auf Grund des in V. 18 geführten Nachweises, daß die Gegner thatsächlich keinen Glauben aufzuweisen haben, und des in V. 19 geführten Nachweises, daß ihr vermeinter Glaube bloße Lehre ist, die nicht aus Gottesfeindschaft und Schrecken erlösen kann, heißt nun Jakobus V. 20 seinen Gegner einen eitlen Menschen, d. h. einen Menschen, der behauptet, etwas zu haben, während er nichts hat, der sich des Besitzes einer Sache rühmt,

die in der That nichts ist, und stellt nun den Satz, daß der Glaube ohne Werke etwas Totes ist, noch einmal auf, um ihn am Beispiel Abrahams zu beweisen.

Wenn nun Jakobus hier die Behauptung wieder aufnimmt, daß dieser Glaube tot sei, so sagt er damit nicht etwa weniger, als wenn er sagen würde, es sei überhaupt kein Glaube, wie schon bei V. 17 gezeigt wurde; vielmehr ist es nach seiner Vorstellung, welche im Glauben eine Leben schaffende Kraft sieht, viel bezeichnender, den Glauben der Gegner tot zu nennen; und ebenso beweist das auch für uns klarer als die bloße Verweigerung des Namens „Glauben“ es beweisen könnte, daß Jakobus den Glauben als ein Prinzip betrachtet. Jakobus kann also wohl alles vorher gegen den Glauben ohne Werke Gesagte in dem Ausdruck *νεκρά* wieder zusammenfassen.

Usteri sagt (S. 226), die Lesart *ἀργή* sei, vornehmlich wegen des Verdachtes der Konformierung mit V. 17, welchem *νεκρά* unterliege, vorzuziehen. Da jedoch hier ein Beweis für das bisher Gesagte geliefert wird, nicht für eine neue Behauptung, und da in V. 26 das Resultat dieses Beweises wieder mit *ἡ πίστις νεκρά ἐστιν* gezogen wird, so ist ein Verdacht der Konformierung mit V. 17 völlig unbegründet und das *νεκρά* in V. 20 vielmehr durch den Zusammenhang gefordert.

V. 21 u. 22 giebt nun den Beweis für die aufgestellte Behauptung aus dem Beispiel Abrahams. Warum will Jakobus den Beweis, daß der Glaube ohne Werke tot ist, aus dem Beispiel Abrahams führen? Aus keinem andern Grunde, als weil Abraham der Vater des Glaubens ist, weil es ja bekannt ist, daß Abraham **durch den Glauben gerecht geworden** ist, ja weil gerade die Gegner das Schriftwort von der Glaubensgerechtigkeit für sich anführen. **Die Glaubensgerechtigkeit** Abrahams ist also die **Voraussetzung** des Beweises; und um diesen zu verstehen, ist es vor allem notwendig, daß diese Voraussetzung feststeht und klar erkannt wird. Dieselbe läßt sich mit Sicherheit nachweisen

1) aus dem zu beweisenden Satz. Dieser ist: „Der Glaube ohne Werke ist tot.“ Wie könnte nun das aus Abrahams Beispiel erwiesen werden, wenn es nicht von den Gegnern

anerkannt wäre, daß Abraham den lebendigen, d. h. göttliches Leben wirkenden, gerechtmachenden Glauben gehabt hat?

2) ist die in V. 22 gezogene Schlußfolgerung „du siehst, daß der Glaube mit seinen Werken wirkend war“, ein Beweis, daß der Gedankengang von der Anerkennung der Glaubensgerechtigkeit ausgeht. Denn dieser Schluß kann doch nicht aus der einen Prämisse V. 21 „Abraham ist aus Werken gerecht geworden“ gezogen werden, sondern es muß notwendig in der andern Prämisse die Gerechtigkeit aus dem Glauben hergeleitet sein, so daß sie dann in der Schlußfolgerung aus beiden, aus Glauben mit Werken, hergeleitet werden kann.

3) Das beweist nun vollends V. 23. Denn, wenn nun hier, nachdem der Schluß gewonnen ist, daß Glaube mit Werken wirkend war, gesagt wird, daß hiermit das Wort von der Glaubensgerechtigkeit erfüllt worden sei, so ist offenbar, daß dieses Wort nun hierdurch seine richtige Erklärung erhalten soll, daß dasselbe also ein von den Gegnern anerkanntes und für sich ins Feld geführtes Wort ist, das aber von ihnen anders ausgelegt wird, und das nun Jakobus in richtiger Deutung für sich anführt. Es ist also klar, daß dieses Wort der gemeinsame Boden ist, auf dem beide stehen, und von dem aus Jakobus seinen Gegner bekämpft. Folglich ist die Glaubensgerechtigkeit die Voraussetzung, von der der Beweis ausgeht.

Wenn nun manche Erklärer z. B. Beyschlag aus V. 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, den Schluß ziehen wollen, daß die Rechtfertigung Abrahams a u s W e r k e n als allgemein zugestanden vorausgesetzt werde, indem durch die Frage mit *οὐ* der Gedanke als ein solcher hingestellt werde, dem auch die Gegner beistimmen müssen, und dann weiter schließen, daß dieser Satz daher gegen eine antipaulinische Polemik beweise, indem eine solche die Rechtfertigung Abrahams aus W e r k e n gegen Röm. 4 zu beweisen gehabt hätte, so verschiebt diese Ansicht die Darlegung des Jakobus. Die dem Jakobus mit seinen Gegnern gemeinsame Voraussetzung ist, wie bewiesen, die Glaubensgerechtigkeit Abrahams.

Dagegen ist die in V. 21 von Jakobus behauptete Rechtfertigung Abrahams aus Werken nicht zum voraus von den Gegnern zugestanden; wie könnten sie denn sonst behaupten, der Glaube ohne Werke mache selig? Gewiß wird in V. 21 durch die Frage mit *οὐ* der Gedanke, daß Abraham aus Werken gerecht geworden sei, als etwas hingestellt, dem die Gegner beistimmen müssen, aber nicht weil er schon vorher von ihnen anerkannt ist, sondern weil das Beispiel so schlagend ist.

Demnach soll also der Satz, daß der Glanbe ohne Werke tot ist, deshalb aus Abrahams Beispiel bewiesen werden, weil es gerade die Behauptung der Gegner ist, daß Abraham aus Glauben gerecht geworden ist. War nun Abrahams Glaube ein Glaube mit Werken, so giebt es nur Glauben mit Werken, oder so ist der Glaube mit Werken der lebendige; war aber Abrahams Glaube ein Glaube ohne Werke, dann wäre auch der Glaube der Gegner anzuerkennen als ein lebendiger. Das ist es also, was der Schluß in V. 22 zu entscheiden hat; ob Abrahams Glaube ein Glaube mit Werken oder ein Glaube ohne Werke war. Und als Obersatz dieses Schlusses haben wir gewonnen: Abrahams Gerechtigkeit kam aus Glauben. Nun kommen wir an den Untersatz. Dieser ist in V. 21 ausgesprochen mit den Worten: „Ist nicht Abraham aus Werken gerecht geworden, da er doch seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte?" Ist nun die Voraussetzung, daß Abraham aus Glauben gerecht geworden ist, so kann V. 21 nicht den Sinn haben, daß Abraham nicht aus Glauben, sondern aus Werken gerecht geworden sei. Dieser Sinn wird ja auch verneint durch den folgenden Vers, wo Glaube und Werke wieder zusammengenommen werden. Vielmehr kann die Frage des V. 21 bloß den Sinn haben, daß Abraham, indem er aus Glauben gerecht geworden ist, doch ebendamit zugleich aus Werken gerecht geworden ist. Und dem entspricht auch das angeführte Beispiel der Opferung Isaaks. Denn diese wird doch immer als Glaubensprobe angesehen. Der Sinn von V. 21 ist also: „Da wo der Glaube Abrahams erprobt worden ist, da hat es sich gezeigt, daß seine Glaubensgerechtigkeit eine Gerechtigkeit aus Werken war; er hat ja

doch seinen Sohn geopfert und damit die höchste Forderung Gottes erfüllt.

Somit haben wir nun

1) den Obersatz: Abrahams Gerechtigkeit kam aus Glauben;
2) den Untersatz: Abrahams Gerechtigkeit kam aber auch aus Werken;

und hieraus ergiebt sich

3) der Schluß: Also war Abrahams Glaube ein Glaube mit Werken und nicht ein Glaube getrennt von Werken; oder genauer an den Wortlaut sich anschließend: Also geschah die Wirkung von Abrahams Glauben in Verbindung mit Abrahams Werken und nicht getrennt von seinen Werken.

Das muß die Schlußfolgerung des V. 22 sein, und das ist sie auch!

Denn in diesem Vers ist vor allem zu beachten, daß der Nachdruck nicht auf *πίστις* und nicht auf *συνήργει*, sondern auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* liegt; dies beweist schon die Wortstellung, indem *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* in der Tonstelle steht, was ja auch allgemein beachtet wird; dies beweist aber auch der Gedankengang, denn V. 20—24 will ja beweisen, daß Werke nötig sind. Nun ist V. 21 gesagt, daß Abraham durch die Werke gerecht geworden ist. Läge nun in V. 22 der Nachdruck auf *πίστις* oder auf *συνήργει*, so ergäbe das den Sinn: „Glauben war aber nötig zu den Werken", oder: „mitgewirkt hat aber der Glaube"; und somit wäre hierdurch der Gedanke des V. 21 verlassen und etwas Neues hereingebracht, während doch, wie das *βλέπεις* zeigt, hier gerade das Ergebnis aus dem Beispiel Abrahams gezogen werden soll, daß nämlich Werke nötig waren. Also fordert auch der Gedankengang, daß der Nachdruck auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* liegt.

Die Betonung von *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* wird aber nun entscheidend für die Bedeutung von *συνήργει*. Die Übersetzung: „Der Glaube hat mitgewirkt mit den Werken" im Sinn von cooperari, d. h. in dem Sinn, daß es zwei Wirkende sind, wird nämlich dadurch unmöglich, daß der Nachdruck auf den Werken liegt; *συνήργει* kann die Bedeutung des Zu-

sammenwirkens zweier Faktoren nur behaupten, wenn es selbst den Ton hat; denn, wenn in diesem Sinn gesagt würde: „Der Glaube hat zusammengewirkt mit den Werken", so würde es sich von selbst verstehen, daß es die Werke waren, mit denen er zusammengewirkt hat, da ja überhaupt nur von Glauben und Werken und nicht etwa noch von einem dritten die Rede ist. Die Worte „mit den Werken" könnten daher in diesem Falle wohl beigefügt sein, aber nicht den Nachdruck haben. Macht man den Versuch, die Bedeutung des Zusammenwirkens zweier Faktoren beizubehalten und doch den Nachdruck auf „mit den Werken" zu legen, so daß es heißen würde: „Die Werke waren es, mit denen der Glaube gemeinsam gewirkt hat", so läßt sich der Gegensatz zu den betonten Werken nicht finden: der Glaube hat zusammengewirkt mit den Werken und nicht mit welchem andern Faktor? Man könnte nur antworten: und nicht mit dem Glauben und käme somit auf eine Sinnlosigkeit. Sobald man also *συνήργει* im Sinn des Zusammenwirkens Zweier faßt, so kann man den Nachdruck nicht mehr auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* legen, wie es doch der Text verlangt, sondern der Nachdruck fällt dann auf *συνήργει*; und auf dieser Verrückung des Tones beruht also die herrschende Meinung, es sei hier von einem gemeinsamen Wirken zweier Wirkenden die Rede. Da nun aber thatsächlich der Ton auf *τοῖς ἔργος αὐτοῦ* ruht, so ist also das Wirken zweier Faktoren ausgeschlossen, also wirken die Werke nicht mit, sondern der Glaube allein ist der Wirkende.

Wenn nun der Nachdruck auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* festgehalten wird und also hierzu ein Gegensatz gefunden werden muß, der durch diesen Nachdruck verneint wird, so kann der Satz nur heißen: „Der Glaube war wirkend (Imperfekt) in Verbindung mit seinen (Abrahams) Werken und nicht *χωρὶς τῶν ἔργων*, nicht *μόνον.*" D. h. da, wo Glaube wirkte, bei Abraham, war dieser wahre Glaube, indem er wirkte, ja nicht allein vorhanden, d. h. nicht ein von Werken geschiedener, sondern ein mit Werken verbundener. Mit andern Worten, da der Glaube etwas Wirkendes ist, so kann er nie ohne Werke, getrennt von Werken sein. Also ist nun der Sinn dieses Verses

a) nicht, wie gewöhnlich angenommen wird: du siehst, daß zwei Prinzipien zusammenwirken;

b) sondern: du siehst, daß der Glaube als etwas Wirkendes, nie ohne Werke existiert, sondern bloß mit Werken, daß Glaube und Werke ein untrennbares Ding sind, daß der Glaube immer thätig ist und in dieser Thätigkeit sich entwickelt, oder, wie Jakobus sagt, aus den Werken vollendet wird.

Zwei Dinge gehen also unzweifelhaft als Anschauung des Jakobus hieraus hervor:

1) Der Glaube ist das Wirkende, das Prinzip, die Kraft;

2) Wirkenden Glauben ohne Werke kann es nicht geben.

Und daraus folgt nun allerdings der Satz, welchen Jakobus nach V. 20 beweisen will, daß *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν*. Denn wenn die Werke ganz zur Natur des Glaubens gehören, weil er eine wirkende Kraft ist, so muß dem Glauben der Gegner, welcher nicht mit Werken verbunden ist, diese Natur der wirkenden Kraft ganz abgehen; er muß tot sein. Die Beweisführung des Jakobus ist also keineswegs „zum Stich zu schwach", wie Kübel mit einem Ausdruck Luthers zugestehen zu müssen glaubt. — Jakobus eilt übrigens nicht, dieses Ergebnis seiner Beweisführung auszusprechen und seinen Satz als bewiesen hinzustellen; er befestigt zuerst seinen in V. 22 gewonnenen Schluß durch Erklärung des Wortes von der Glaubensgerechtigkeit in V. 23 und spricht dann das, was V. 22 nur an Abrahams Beispiel gezeigt hat, in V. 24 in allgemein gültigem Satze aus, belegt es in V. 25 mit einem treffenden Beispiele und kommt dann erst in V. 26 auf den zu beweisenden Satz zurück.

Usteri stimmt bei V. 22 der Erklärung: „Der Glaube half seinen Werken" bei, und sagt, der Nachdruck liege dann auch auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, ohne dies jedoch näher nachzuweisen. In der That ist dies auch nicht nachzuweisen, wohl aber das Gegenteil. Denn der Nachdruck muß sich doch darstellen lassen durch Aufstellung des Gegensatzes zu *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*. Was soll nun aber der Gegensatz sein, wenn man sagt: „Der Glaube half seinen Werken?" Wem half er nicht? Hierauf läßt sich nichts

erwidern, also liegt bei dieser Übersetzung der Nachdruck nicht auf „seinen Werken", und also ist sie unrichtig. Der von mir aufgestellte Gegensatz aber ist kein willkürlicher, sondern der von Jakobus selbst in der Schlußfolgerung V. 24—26 ausgesprochene.

S. 233 billigt Usteri teilweise die Ansicht Hofmanns und sagt: *δικαιωθῆναι* könnte den Zweck des *συνεργεῖν* bezeichnen und der Dativ *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* könnte von *σὺν* abhängen, *συνεργεῖν* also im Sinn von mitwirken genommen werden: der Glaube wirkte mit den Werken, eben zur Rechtfertigung, nicht er allein. Allein was ist damit gewonnen? Daß *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* von *σὺν* abhängt, ist selbstverständlich, und daß der Glaube und die Werke die Rechtfertigung bewirken, ist ebenso aus V. 21 u. 22 zweifellos; allein über die entscheidende Frage, ob nun hier ein Wirkendes oder zwei Wirkende zu denken sind, ist damit ja nichts gesagt. Die Erklärung Hofmanns dagegen: „nur mit Hilfe des Glaubens haben die Werke Abraham gerecht gemacht" und diejenige Beyschlags: „daß der Glaube zu seiner Rechtfertigung nicht unthätig war", widersprechen beide der Betonung, indem bei beiden der Glaube betont wäre und nicht die Werke.

Wenn nun Usteri zwar ein inneres Verhältnis zwischen Glauben und Werken annimmt, aber der Ansicht ist, dieses Verhältnis sei in V. 22 gar nicht berührt (S. 234), es sei „über das Ursprungsverhältnis zwischen Glauben und Werken hier direkt nichts ausgesagt", so hat meine obige Darlegung den Beweis geliefert, daß davon gerade das Gegenteil stattfindet, und daß dieses Verhältnis, daß nämlich der Glaube das Prinzip der Werke ist, hier aufs unzweideutigste ausgesprochen ist. Jakobus hat sich keineswegs durch die Polemik eine Ausdrucksweise aufnötigen lassen, welche die Werke als eine Potenz für sich erscheinen läßt (S. 234); und fern liegt ihm die Behauptung: „Werke müssen zum Glauben hinzukommen", sondern nach seiner Ansicht hat der Glaube die Werke, und sie sind ganz untrennbar von ihm, und es ist unnötig, jemand, der Glauben hat, noch zu ermahnen, daß nun auch noch Werke dazukommen müssen. Nun ist es zwar S. 235 Usteris Ansicht, daß in V. 22 noch mehr liege, nämlich, daß der Glaube zu den Werken führt, „wenn er normal sich auswirkt". Hier wäre also der Glaube

als Prinzip der Werke gefaßt, aber mit einer Bedingung, die wieder alles zweifelhaft macht. Ich habe oben gezeigt, daß nach Jakobus der Glaube eine Kraft ist, etwas Wirkendes, das unter allen Umständen wirkt, so daß, wo keine Wirkung vorhanden ist, auf das Fehlen des Glaubens geschlossen werden muß. Die Bedingung „wenn er normal sich auswirkt", widerspricht also der Anschauung des Jakobus.

Als Kraft ist denn der Glaube auch vorgestellt in den folgenden Worten *καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, welche nichts anderes besagen, als daß, wie die leibliche Kraft in der Arbeit sich entwickelt, wächst und vollendet wird, so die Geisteskraft des Glaubens in den Werken vollendet wird. Unter diesem Vollendetwerden ist also nichts anderes zu verstehen als das Wachsen der Kraft bis zur vollen Größe. Die volle Größe der Kraft war bei Abraham vorhanden, weil er die schwerste Probe bestand. Ist auch hier bei Jakobus nicht genauer gesagt, worin eigentlich diese Vollendung des Glaubens oder der höchste Grad des Wachstums bestand, so darf doch darauf hingewiesen werden, daß der Hebräerbrief Kap. 11, 19 in der Aufopferung Isaaks den Glauben an die Auferstehung findet, daß ebenso Paulus in Röm. 4, 17 in diesem Glauben an die Auferstehung den Grund findet, warum Abraham der Vater vieler Heiden geworden sei, daß er also im Glauben an die Auferstehung diejenige Vollendung des Glaubens sieht, die ihn für andere zum Vorbild macht. In dem Glauben an die Auferstehung hat Abraham die volle Größe des christlichen Glaubens erreicht, wie denn Röm. 4, 24 unser Glaube an die Auferstehung dem Glauben Abrahams gleichgestellt wird. Unter Vollendung des Glaubens ist demnach in unserer Stelle jedenfalls nicht bloß Bewährung verstanden. Damit aber, daß der Glaube aus den Werken vollendet wird, ist nun nicht gesagt, daß Jakobus die Rechtfertigung Abrahams aus dieser Vollendung des Glaubens herleite, wie Usteri annimmt S. 236, sondern umgekehrt führt ja Jakobus das Wort aus Gen. 15, 6 an, wonach dem Abraham schon im Anfang seiner Laufbahn sein Glaube für Gerechtigkeit gerechnet wurde. Aus dem Ausdruck *ἐπληρώθη* V. 23 zu schließen, daß diese Rechtfertigung erst später eingetreten sei, wie

Usteri S. 237 thut, wäre ganz falsch, da ja gerade, wenn dieses Urteil Gottes später sich erfüllt hat, es vorher gesprochen sein muß, also die Rechtfertigung durch Gott schon vorher stattgefunden hat. Der Ausdruck ἐπληρώθη kann also jedenfalls so nicht erklärt werden.

Ebenso unrichtig ist der Schluß Usteris S. 236, daß, weil Werke zum Glauben gehören, Jakobus den Glauben nicht wesentlich als Gottvertrauen (Schenkel) oder als messianische Reichshoffnung (Lipsius) fasse. Sollte denn das Gottvertrauen oder der Glaube an das Reich Gottes nicht etwa eine Kraft im Menschen sein, mächtig genug, um Werke zu wirken? Und ebenso mit Unrecht nennt er dies eine einseitige Fassung des Glaubens. Umfaßt denn das Reich Gottes nicht alles, was der Mensch überhaupt hoffen und glauben kann?

Es ist noch besonders zu beachten, daß bei meiner Erklärung der Tempuswechsel in V. 22, der sonst nur stört, zu seinem vollen Rechte kommt. συνήργει, das Imperfektum, ist gewählt, weil es sich hier nicht um Angabe des Eintretens einer Handlung, sondern um die Erklärung einer dauernden Handlung, nämlich der schon vorhandenen, bekannten, schon in der Voraussetzung enthaltenen Wirkung des Glaubens handelt: der Glaube war wirkend mit seinen Werken = die Wirkung, die der Glaube Abrahams, wie wir wissen, hatte, geschah mit den Werken, in dieser Wirkung war Glaube und Werk vereinigt. Also hier handelt es sich um Erklärung von etwas Vorhandenem, Bestehendem, darum das Imperfekt. Dagegen tritt bei ἐτελειώθη der Aorist wieder ein, weil hier gesagt wird, was die Werke für eine Rückwirkung auf den Glauben haben. Hier handelt es sich also um Angabe einer eintretenden Handlung, nämlich der durch die Werke am Glauben eintretenden Vollendung.

V. 23. Aus der in V. 22 gegebenen Erklärung, daß der Glaube Abrahams als etwas Wirkendes nie ohne Werke vorkommen konnte, kann nun Jakobus folgerichtig die beiden folgenden, scheinbar entgegengesetzten Schlüsse in V. 23 u. 24 ableiten, nämlich 1) V. 23, daß das Schriftwort erfüllt worden sei, welches sagt: „Abraham glaubte Gott und es wurde ihm für Gerechtigkeit gerechnet“; denn was ist der Sinn dieses Wortes?

Wenn Gott, der untrügliche Richter, den Glauben für Gerechtigkeit rechnet, so ist damit gesagt, daß der Glaube thatsächlich Gerechtigkeit ist; denn das Urteil Gottes ist das allein richtige, welches das Wesen der Dinge an den Tag bringt. Thatsächlich Gerechtigkeit kann aber der Glaube nur dann sein, wenn er das Prinzip der Werke ist, wenn in ihm die Werke schon eingeschlossen sind. Folglich ist in diesem Schriftwort der Glaube als das Prinzip der Werke bezeichnet; und wir haben also von V. 22 auf 23 den streng folgerichtigen Schluß: „Der Glaube Abrahams hat sich als Prinzip der Werke erwiesen V. 22“; folglich hat sich das Schriftwort erfüllt, welches sagt, daß der Glaube das Prinzip der Werke ist. Die Folgerichtigkeit dieses Schlusses ist der Beweis, daß der Sinn, in welchem Jakobus dieses Schriftwort verwendet, von mir richtig aufgefaßt ist. Ein weiterer Beweis hierfür liegt in dem Wort ἐπληρώθη, wurde erfüllt. Denn dieser Ausdruck bezeichnet jenes Schriftwort als eine Weissagung. Eine solche wäre aber nicht darin enthalten, wenn es den Sinn der justitia imputata hätte, daß Gott dem Abraham um seines Glaubens willen die Gerechtigkeit, die ihm fehlte, zugerechnet habe; denn aus dieser Zurechnung könnte über das zukünftige Verhalten Abrahams nichts mit Gewißheit geschlossen werden. Wenn dagegen in jenem Urteil Gottes Abrahams Glaube als Prinzip der Werke bezeichnet wird, so liegt darin die Aussage, daß Abraham gewiß Werke thun werde; es ist also eine Weissagung darin enthalten, und diese hat sich dadurch erfüllt, daß Abraham die Werke auch wirklich gethan hat.

Dem Sinn des Jakobus nicht entsprechend ist also die Erklärung Usteris S. 237: „Indem aus den Werken Abrahams Glaube die Vollreife erlangte, die ihn eines gerechtsprechenden Urteils Gottes teilhaftig machen konnte, kam das Schriftwort, das eben von seiner Rechtfertigung aus dem Glauben (und von nichts anderem) redet, zur Erfüllung.“ Da hätte ja jenes Schriftwort lauten müssen: „Abrahams Glaube wird aus den Werken vollendet und ihm dann für Gerechtigkeit gerechnet werden.“

V. 24. 2) Ebensowohl folgt aber auch aus dem Satz des V. 22, wonach der Glaube als etwas Wirkendes nie ohne Werke

sein kann, der weitere in V. 24 gezogene Schluß, daß der Mensch aus Werken gerecht wird und nicht aus „Glauben allein". Denn, wenn es Natur des Glaubens ist, zu wirken, so ist es ganz gleich zu sagen: „Der Mensch wird aus Glauben gerecht" oder zu sagen: „Der Mensch wird aus Werken gerecht". Aber da die Gegner sich den Glauben als etwas nicht Wirkendes vorstellen und Jakobus nun bewiesen hat, daß er eine wirkende Kraft ist, so stellt er ihnen den Satz entgegen: „Der Mensch wird aus Werken gerecht", und derselbe hat also durch diesen Gegensatz den Sinn: der Mensch wird dadurch gerecht, daß eine wirkende Kraft in ihn kommt, nicht aber durch bloßes wirkungsloses Bekenntnis einer Lehre. Letzteres bedeutet das Wort: nicht aus „Glauben allein". Folgerichtig ist es, daß Jakobus hier bloß „aus Werken" setzt und nicht „aus Glauben mit Werken". Er gebraucht diesen Ausdruck nicht, weil er ja nicht zugesteht, daß es einen „Glauben ohne Werke" giebt und weil in dem Ausdruck „Glauben mit Werken" diese von ihm bekämpfte Scheidung von Glauben und Werken schon wieder läge. Wenn es also Jakobus auf seinem Standpunkt unmöglich ist, von einem „Glauben ohne Werke" oder „Glauben allein" zu reden, und wenn der Satz: „Der Mensch wird aus Werken gerecht", gerade diesen Ausdruck ablehnt, so ist offenbar, daß, wenn nun Jakobus in der Entgegenstellung *καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* doch diesen Ausdruck „Glauben allein" gebraucht, er nun hier denselben als Schlagwort der Gegner anführt, und derselbe also mit Anführungszeichen zu versehen ist.

Es ist nun hier die Frage noch zu berühren, ob das Wort *δικαιοῦσθαι* hier in V. 24 und vorher in V. 21 und nachher in V. 25 die Bedeutung „für gerecht erklärt werden" oder aber „gerecht werden" (= gerecht gemacht werden) hat. Aus der Bedeutung des Wortes kann diese Frage nicht entschieden werden; denn es hat ursprünglich die Bedeutung „gerecht machen" und dann auch die daraus abgeleitete Bedeutung „gerecht sprechen". Auch aus der Anwendung desselben in alt- und neutestamentlichen Stellen kann sie nicht entschieden werden, weil da immer erst die Erklärung dieser Stellen festgestellt werden müßte. Der Zusammenhang unserer Stelle selbst muß entscheiden.

Zuerst ist zu bemerken, daß ein Gegensatz zwischen diesen beiden Bedeutungen nicht besteht. Denn es ist bei V. 23 bewiesen worden, daß das Rechnen des Glaubens für Gerechtigkeit nicht den Begriff der justitia imputata einschließt, sondern daß in diesem Wort der Glaube als thatsächliche Gerechtigkeit bezeichnet ist. Diesen Inhalt, daß Abraham thatsächlich gerecht war, hat nun der Ausdruck ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη in jedem Fall auch, man mag ihn nun übersetzen „er wurde aus Werken gerecht erklärt" oder „er wurde aus Werken gerecht". Denn, wenn Abraham 1) wegen seiner Werke von Gott für gerecht erklärt worden ist, so ist er nach göttlichem, also nach absolut richtigem Urteil gerecht, also thatsächlich gerecht. Und umgekehrt, wenn 2) die Werke den Abraham zu einem gerechten Menschen gemacht haben, so sind seine Werke von der Art gewesen, daß sie vor Gottes Urteil bestanden sind; also ist damit auch gegeben, daß Abraham von Gott für gerecht erklärt worden ist. Eins schließt das andere in sich.

Die Frage bleibt also nur die, ob Jakobus hier zunächst das göttliche Urteil oder aber die Beschaffenheit des Menschen im Auge gehabt hat, oder, was dasselbe ist, ob er sich die Wirkung des Glaubens mit den Werken von der er V. 22 redet (συνήργει) als eine Wirkung auf das göttliche Urteil oder aber als eine Wirkung auf die Beschaffenheit des Menschen denkt.

Da nun aber gezeigt worden ist, daß in dem Wort des V. 22 „Der Glaube war wirkend mit seinen Werken", der Glaube als wirkende Kraft gedacht ist, so folgt daraus, daß Jakobus unter der Wirkung desselben nicht eine Beeinflussung des göttlichen Urteils, sondern eine Veränderung im Menschen meint. Dies wird auch durch den weiteren Satz bewiesen, „aus den Werken wurde der Glaube vollendet", womit doch offenbar wieder eine Wirkung auf den Menschen, nämlich eine Stärkung seiner Glaubenskraft bezeichnet ist. (Nebenbei sei bemerkt, daß hieraus nichts gegen meinen obigen Satz, daß in V. 22 der Glaube als das allein Wirkende gedacht sei, geschlossen werden kann. Wenn auch hier den Werken eine Wirkung auf den Glauben zugeschrieben wird, so sind sie doch nicht als eigenes Prinzip gedacht, so wenig als die Arbeit als etwas für sich Wirkendes gedacht wird, wenn man sagt: die Leibes-

kraft wächst durch die Arbeit. Die leibliche Kraft mehrt sich selbst durch die Bethätigung, und ebenso mehrt sich der Glaube selbst durch seine Bethätigung.)

Hat nun Jakobus in der Schlußfolgerung V. 22 als Wirkung des Glaubens mit den Werken die Beschaffenheit des Menschen im Auge, so ist offenbar, daß er auch V. 21 (im Untersatz) als Wirkung der Werke ebenfalls die Beschaffenheit des Menschen und nicht das göttliche Urteil im Auge haben muß. Dieser Vers ist demnach zu übersetzen: „Ist Abraham nicht aus Werken gerecht geworden, da er doch seinen Sohn Isaak auf dem Altar geopfert hat.“ Und ganz ebenso ist V. 25 zu übersetzen: „Ist Rahab nicht aus Werken gerecht geworden, da sie doch die Kundschafter aufnahm u. s. w.“ Und demgemäß ist V. 24 zu übersetzen: „So seht ihr nun, daß der Mensch aus Werken gerecht wird.“ Die Übersetzung Luthers bewährt sich hier als die allein mögliche.

V. 25. Daß nun in V. 25 die Rahab als Beispiel für die Gerechtigkeit aus Werken angeführt wird, ist jedenfalls nicht bloß zufällig. Es ist gewiß nicht bedeutungslos, daß Jakobus unter allen Menschen, die als Beispiele der Gerechtigkeit angeführt werden konnten, gerade die zweideutigste Person auswählt. Es scheint vielmehr, daß dies auch ein Beispiel war, welches die Gegner des Jakobus für sich ins Feld führten, das aber nun Jakobus gegen sie wendet, gerade wie das Beispiel des Abraham, wobei auch zu bemerken ist, daß die sprachliche Wendung ganz die gleiche ist wie bei dem Beispiel Abrahams. Die Gegner konnten das Beispiel der Rahab für sich geltend machen und sagen, daß hier eine notorisch schlechte Person bloß aus Glauben gerecht geworden sei, genau wie sie bei Abraham sagten, er sei aus Glauben gerecht geworden. Jakobus aber hält ihnen genau wie bei Abraham entgegen: ist sie nicht aus Werken gerecht geworden? und führt die Aufnahme der Kundschafter an, wie er bei Abraham die Opferung Isaaks angeführt hat. Und in der That stimmt dieses Beispiel viel besser zu dem Gedanken des Jakobus in V. 24, als zu dem der Gegner. Denn gerade dasjenige, was die Gegner mit ihrem „Glauben allein“ priesen, nämlich die Erkenntnis und das Bekenntnis, das ging ja der Rahab vollständig ab; aber dabei hatte sie eine wirkende Kraft,

ein Streben, in sich, das Werke hervorbrachte, wie Aufnahme und Beschützung der Kundschafter beweist; also gerade für das, was V. 24 ausgesprochen hat, ist sie ein treffendes Beispiel.

V. 26. Und nun erst am Schluß, nachdem der Satz, daß der Glaube als etwas Wirkendes ohne Werke nicht denkbar ist, völlig klar gelegt ist, kommt Jakobus auf seine Behauptung von V. 20 zurück, die er nunmehr als völlig erwiesen aussprechen kann; aber er begnügt sich nicht damit, sondern er bekräftigt sie zugleich durch ein Bild, welches einen Blick in das Wesens des Glaubens thun läßt, indem er sagt: „Wie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne Werke tot." Dieses Bild, das man meistens als wenig zutreffend ansieht, ist in der That höchst zutreffend.

Auch Usteri, nachdem er das Unpassende der bisherigen Erklärungen dargelegt hat, sagt, das Bild sei, wenn man es direkt auf Glauben und Werke anwende, unzutreffend; er fährt aber fort: „Es verliert sein Befremdliches .... sobald man die Vergleichung beschränkt auf den äußeren Eindruck, für welchen beidemal das Fehlen jenes andern auf den Tod schließen läßt: wo kein Geist sich zeigt, ist der Leib tot, wo keine Werke sich zeigen, ist der Glaube tot." Hiergegen ist erstens zu sagen, daß die Worte des Apostels auf jedermann den Eindruck machen, daß er wirklich den Glauben mit dem Leib und die Werke mit dem Geist vergleichen will; wenn das nicht so wäre, so würden sich die Ausleger schon längst mit einer so allgemeinen Ähnlichkeit begnügt haben, und nicht immer wieder neue Erklärungen versuchen. Sodann aber hat der Satz „wo kein Geist sich zeigt, da ist der Leib tot" sein Bedenkliches. Das Leben des Glaubens zeigt sich allerdings an den Werken; denn die Werke sind das Sichtbare; deswegen kann man wohl sagen: „Wo keine Werke sich zeigen, ist der Glaube tot." Aber das Leben des Leibes zeigt sich nicht am Geist, denn der Geist ist das Unsichtbare, das ja gerade nur durch den Leib sich zeigen kann; und deswegen kann man nicht sagen: „Wo kein Geist sich zeigt, ist der Leib tot." Ebenso bedenklich ist der Ausspruch v. Hofmanns, welchen Usteri als Beleg anführt (S. 243 u. 244): „Der Apostel sagt nicht, wie sich beide zu einander verhalten, nämlich wie Leib und Geist, sondern was es um den Glauben ist,

wenn er keine Werke hat, nämlich, daß er ebenso wie der Leib ohne Geist tot ist.“ Hätte Jakobus das gesagt, so hätte die Vergleichung „wie der Leib ohne Geist“ keinen andern Zweck als zu erläutern, was das Wort „tot“ bedeutet. Das hatte er aber nicht nötig, seinen Lesern zu sagen.

Man muß also bei dem bleiben, was jedermann das natürliche Gefühl sagt, nämlich daß der Apostel den Glauben mit dem Leib und die Werke mit dem Geist vergleichen will. Und das kann man auch ganz gut, wenn man sich nur in die dargelegte Vorstellung des Apostels versetzt. Es hat sich uns doch schon im ersten Abschnitt V. 14—17 gezeigt, daß Jakobus bei der Scheidung von Glauben und Werken gerade das Lebendige, die Leben wirkende Kraft, als aus dem Glauben ausgeschieden betrachtet hat. Und das hat sich in V. 22 bestätigt; wenn nämlich der Glaube als etwas Wirkendes nie ohne Werke existieren kann, so wird bei Ausscheidung der Werke gerade die wirkende Kraft ausgeschieden. Diese kann nun doch nichts anderes sein als der Geist, der im Glauben liegt. Der Geist ist es, der da lebendig macht. Dem sogenannten Glauben, dem die Werke fehlen, fehlt also der Geist. — Ferner hat Jakobus diesen sogenannten Glauben V. 19 als bloßes Bekenntnis der Lehre bezeichnet, neben welchem, wie bei den Teufeln, Feindschaft gegen Gott bestehen kann, bei welchem also der Wille, das Herz des Menschen, vom Göttlichen nicht ergriffen ist. Nun besteht doch der Geist in uns gerade in unserem Willen, in dem Dichten und Trachten des Herzens, in unserm Streben. Also ist gerade der Geist aus diesem Glauben ausgeschieden, und zurückgeblieben ist bloß noch der tote Leib, nämlich das Bekenntnis. Somit vergleicht Jakobus diese tote Orthodoxie, dieses Bekenntnis der Lehre ohne entsprechendes Streben, sehr treffend mit einem Leib ohne Geist.

3.

Johann v. Goch.

Von

Andreas Knaake,
Pastor in Falkenberg bei Lommitzsch.

Johann Pupper v. Goch in Cleve, ein sittlich ernster und kirchlich frommer Mann, nicht ohne scholastische Kenntnisse, doch von überwiegend augustinisch-biblischer Geistesrichtung, ein Freund Johann Wessels, gründete als kanonischer Priester in dem klösterreichen Mecheln das Priorat Thabor nach Augustins Regel, zunächst für acht Jungfrauen, die er aus dem Kloster St. Maria Magdalena zu Sluys in Flandern mitgebracht hatte. Ihre Zahl soll sich jedoch schon bei seinen Lebzeiten bis auf sechzig vermehrt haben. Er selbst stand dem Ganzen als Ordinarius vor, bis er am 28. März 1475 starb und in seiner Kirche zu Thabor beigesetzt ward [1]). Ullmann hat diese spärlichen Nachrichten durch Vermutungen über die von Goch etwa besuchten Universitäten zu ergänzen gesucht. Es wird nämlich von Goch die Universität Löwen erwähnt bezüglich des dort ausgebrochenen Streites über die Vorherbestimmung der futura contingentia durch Gott [2]). Zwar fällt dieser Streit in die Zeit, wo Goch längst in Mecheln war, aber das Interesse daran könnte immerhin aus dem Anteil an der liebgewonnenen Schule hervorgegangen sein [3]). Für wahrscheinlicher hält Ullmann

1) Die bestimmte Angabe seines Todes bei Foppens, Biblioth. Belg. Bruxellis 1739 T. II, p. 714 u. 715 ist den älteren unbestimmten Zeugnissen bei Gesner und Flacius vorzuziehen; vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reform. Bd. I, S. 19—31 (ed. I).

2) De libertate christ. lib. I, c. 26

3) Möglicherweise ist ihm die Nachricht hiervon durch seinen Mitbürger, den blinden Nicasius von Voerda geworden, der um diese Zeit aus Löwen

noch ein weiteres Studium zu Paris, weil Goch sich „über bestimmte Verhältnisse in Paris selbst unterrichtet zu haben scheine“. Es handelt sich hierbei um 219 Sätze, die Bischof Stephan von Paris verdammt hatte, aus denen Goch einige nach dem Briefe Stephans anführt [1]). Nun finden sich aber diese Sätze, die Ullmann nicht weiter gekannt zu haben scheint, im 6.—22. Kapitel der Varii articuli erronei etc., welche den Anhang zu des Lombarden Sentenzen in verschiedenen Ausgaben bilden [2]); und zwar stehen die betreffenden Sätze nach der Reihe, in der sie Goch aufführt, Kap. 6, 1; 6, 2; 11, 1; 11, 3; 21, 2; 11, 6; 22, 2; 9, 11; 9, 14; 9, 17; 22, 3; 20, 8; 20, 4; 20, 2; 17, 3; 18, 4. Auf ein Studium in Paris kann man daher aus der Kenntnis dieser Sätze noch nicht schließen. Auch der andere Grund Ullmanns, daß Goch zweimal von Gerson kurzweg als cancellarius spreche [3]), kann dafür nichts beweisen, da diese Bezeichnung auch sonst, z. B. bei Biel super sent., sehr häufig vorkommt. Wir wissen eben nichts Weiteres über das frühere Leben Gochs. Auch liegt seine Bedeutung für uns nicht in seinem äußeren Leben, sondern in seiner Lehre. Zuvor ist jedoch von seinen Schriften in litterarischer Hinsicht einiges zu bemerken.

Erhalten sind uns die Schriften: De libertate christiana, der Dialogus und die Fragmenta. Chr. W. F. Walch hat in den Monimenta medii aevi vol. I, fasc. 4 den Dialogus, und vol. II, fasc. 1 das erste der Fragmente herausgegeben, nach einer Handschrift, die wegen mehr als 25 allerdings nur kleiner Auslassungen [4]) und mehr als 50 Fehler sich als eine unzuverlässige Abschrift der Originaldrucke erweist. Ullmann hat außer dem, was Walch herausgegeben, die Schrift De libertate nach

---

kam, der Schule in Mecheln vorstand und dann wieder nach Löwen zurückkehrte. Trithemius, De script. eccl. ed. Bas. 1494. fol. 126 b.

1) De libertate I, c. 17.

2) Ich citiere nach dem Textus Sententiarum c. concl. H. Gorichem, Basil. 1498. Unter den Ausgaben von Aleaume hat wenigstens die von 1537 diese Sätze, doch ohne Nummerierung der Kapitel und nach anderer Zählung.

3) De libertate II, c. 42 bei Erwähnung des Tractatus de symonia.

4) — keine beträgt mehr als drei Zeilen —

dem zu Emden befindlichen Urdruck benutzt. Den Dialogus und die Fragmenta fand ich in der früheren Universitätsbibliothek zu Helmstedt. Die Güte der Herren Bibliothekare, Professor Knittel zu Helmstedt und Kirchenrat Viëtor zu Emden, denen ich hiermit meinen Dank ausspreche, ermöglichte es mir, von sämtlichen Schriften eine genaue Abschrift anzufertigen, wie sie nun druckfertig bis auf die Noten unter meinen Manuskripten liegt.

Den Titel der Schrift De libertate christiana hat Ullmann a. a. O. I, S. 170 vollständig angegeben; der des Dialogus lautet:

DIALOGUS VE
nerabilis patris D. IOANNIS Goc-
chij Mechlinienſis de quatuor erro-
ribus circa Euangelicam le-
gem exortis.
De uotis & religionibus facticijs.

Der Titel der Fragmente:

IN DIVINE GRATIE ET
Chriſtianæ fidei comendationem, contra fal
ſam & Phariſaicam multorum de iuſtitijs
& meritis operum doctrinam & glo-
riationē, FRAGMENTA ali
quot D. Ioan. GOCCHII
Mechlinienſis antehac
nunq̃ȝ excu-
ſa.

Appendix aurea ex diuerſis, de gratia & libero ar
bitrio. de fide & bonis operibus: & quod non ſint ſine pec
cato, quomodo intelligitur.

Indicem eorum quæ hoc opuſculo continentur
folio ſequenti lector reperies.

Ad Roma. X.

Ignorantes dei iuſticiam & ſuam quærentes ſtatuere, Iuſticiæ dei non ſunt ſubiecti.

Beiden Schriften fehlt die Angabe der Zeit, des Ortes und des Druckers; doch sind auch sie wohl in Antwerpen erschienen. Panzer führt in den Annales typogr. vol. IX, p. 177 No. 168 und p. 345, No. 48c. zwei Ausgaben des ersten Stückes unter den Fragmenten, eine ohne Note, die andere Antverpiae 1521 erschienen, an. Diese Separatabdrücke sind mir nicht zu Händen gekommen. Die Angabe der Pariser, daß die Fragmente auch mit der Jahreszahl 1523 erschienen seien, zu bezweifeln, liegt kein Grund vor. Die übrigen bei Gesner, Foppens und Fabricius angeführten Schriften [1]) sind mit den einzelnen Fragmenten, entweder sicher oder doch sehr wahrscheinlich zu identifizieren, worüber in einer Ausgabe von Gochs Werken des Näheren zu handeln wäre. — Der Herausgeber des Dialogus und der Fragmenta ist Cornelius Grapheus, und der Brief jenes „Unbekannten" [2]) stammt auch von ihm, er ist dem Dialog vorgedruckt.

Gehen wir nunmehr zu Gochs Lehren über, so ist anzuerkennen, daß er reformatorische Ideen ausgesprochen und vertreten hat. Nicht mit Unrecht haben ihn Flacius, Walch und Ullmann unter die Vorläufer der Reformation gestellt, aber sie sind im einzelnen zu weit gegangen und haben Sätze als reformatorisch bezeichnet, die doch nur dem dermaligen, vortridentinischen Katholizismus entstammten, wie A. Ritschl auf diesen Punkt schon hingewiesen hat.

Äußere Anregung zur Entwickelung seiner Ideen empfing Goch durch die Mißbräuche in der scholastischen Theologie und im Mönchstum, wie sie sich in seiner Umgebung offenbarten. Durch den gefährlichen Bund der Theologie mit aristotelischer Philosophie [3]) sei das Heidentum wieder in die Kirche eingedrungen, eine neue Sophistik sei aufgekommen. Nicht Wahrheit erstrebe man unter den modernen Doktoren, sondern nur Sieg in der Dialektik [4]); nicht für das Wohl der Kirche streite man, sondern für den Ruf der

---

1) Vgl. auch Ullm. I, S. 167 f.

2) Ebenda.

3) De lib. I, c. 20 magis aliquando defendere conantur philosophum, quam Christum.

4) De lib. I, c. 22.

Schule, es sei Albertiste, Thomiste oder Scotiste [1]). Die heiligsten Gegenstände werden mit kaltem Verstande und frivoler Gesinnung behandelt, als ob Gott selbst nur ein philosophisches Problem wäre [2]). Jüdische Gesetzlichkeit und pharisäische Heuchelei breite sich aus, davon denn die Folge Veräußerlichung und sittliche Verkommenheit sei, besonders bei den Mönchen [3]). Den Grund hierfür sieht er in dem Pelagianismus, der, von der Kirche zwar öffentlich verdammt, sich doch heimlich wieder eingeschlichen habe. Das ist die Häresie, welche gegen die Autorität der Heiligen Schrift der menschlichen Natur zu viel zuschreibt, die Sünde abschwächt, die Menschen sorglos macht, Christi Verdienst sowie Gottes Gnade herabsetzt und die Liebe erkalten läßt [4]). Daß Goch so auf eine Herstellung der reinen Lehre dringt, ist ein reformatorischer Zug, der ihn vor andern auszeichnet. Er faßt das Übel bei der Wurzel, aus der es entsprungen. Und so betont er denn die normative Autorität der Heiligen Schrift, die Macht der Sünde im Menschen, das Verdienst Christi, die Allwirksamkeit der Gnade Gottes, die Rechtfertigung durch den Glauben, der in Liebe wirkt, die Freiheit des Christen im Stande der Gnade, die Verdienstlosigkeit und Unvollkommenheit aller unserer Werke, ohne darum in einen Gegensatz zur bestehenden Kirche treten zu wollen [5]). Es finden sich daher bei ihm auch Widersprüche und Inkonsequenzen, die ungelöst dastehen und ihm selbst unbewußt blieben. — Doch zunächst ist über den Ursprung der Theologie Gochs einiges zu sagen.

„Es wird ein Johann v. Goch als Vorsteher des um 1448 gegründeten Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Harderwyk genannt", und Ullmann hat mit Recht diese Notiz auf unsern

1) De lib. I, c. 19.

2) De lib. I, c. 22 veritatem quasi dubiam propositionem discutere laborant. De bonis operibus fol. 42ᵇ.

3) Dial. c. 8.

4) De bonis op. fol. 41ᵇ und 42ᵃ.

5) Dial. praef. a iijᵇ. in suggillationem determinationis ecclesiae ... me nihil velle concludere. De lib. I, c, 1, c. 9 ecclesiae auctoritas est maxima auctoritas. II, c. 16. Ab ecclesia est condemnatum, quicquid sanae doctrinae . . . adversatur.

Goch bezogen, ist jedoch auf den Zusammenhang von Gochs Lehre und der der Brüder nicht spezieller eingegangen. Er sagt nur, daß Goch im Vergleich mit Thomas von Kempen weniger mystisch, dagegen mehr dialektisch und wissenschaftlich sei, ein „tüchtiger Gelehrter“, der „sogar eigentümliche Etymologieen“ versuche [1]). Was nun diese Etymologieen angeht, so sind sie nicht dem Goch eigentümlich, sondern stammen vom Lombarden [2]), und seine theologische Wissenschaft steht ebenfalls in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Sentenzen. Eine ganze Reihe von Begriffsbestimmungen stimmt mit den Definitionen des Lombarden überein, und mehr als 25 Citate, meist aus Augustin, stammen unverkennbar aus den Sentenzen, während doch durch Goch nichts davon angedeutet wird. Außerdem werden in den Abschnitten, die von der Heiligen Schrift und ihrer Autorität handeln, meist solche Stellen der Väter angeführt, welche sich im corp. iur. canonici finden. Daher möchte ich Goch nicht gerade als tüchtigen Gelehrten hinstellen.

Es hat nun Gerhard Groot, der Begründer des Vereins zum gemeinsamen Leben, kleine Sammlungen von Aussprüchen der Kirchenväter veranstaltet, und der Appendix in den Fragmenten bei Goch ist auch eine kleine Sammlung von Stellen aus Ambrosius, Augustin und Bernhard über Gnade und freien Willen. Ich halte nun für wahrscheinlich, daß Groot aus den Sentenzen des Lombarden, dem kanonischen Recht und anderem ausgeschrieben, was ihm gefiel, und Goch wieder aus diesen Sammlungen geschöpft hat. Doch sind sie nicht seine einzigen Bildungsmittel gewesen; Augustins Enchiridion sowie De spiritu et litera hat er gewiß ganz gelesen; er kennt des Thomas Lehren und des Lyra Glossae in universa biblia cum additionibus P. Burgensis. Dazu kommen noch folgende Punkte, in denen er mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben übereinstimmt. Er sieht wie jene in der ersten Christenheit das Ideal des gemeinsamen Lebens [3]), in der freien

1) Bd 1, S. 21 u. 31.

2) Dial. fol. 41 a: sacerdos quasi sacerdux, vel sacra dans; Lomb. Sent. IV, 24. i. Dial. fol. 43 b: Episcopus ab epi et scopos; Lomb. IV, 24. l.

3) Opera Thomae à Campis. Paris. 1574. Vita Thomae, tit. 9.

brüderlichen Liebe, ohne den Zwang des Gelübdes und ohne die volle Aufgabe des Rechtes am Eigentum [1]). Er verwirft das leidenschaftliche Disputieren, er hat keine akademische Würde erworben, er geht auf die Bibel und besseren Kirchenväter zurück, er verteidigt sich gegen Vorwürfe der Mönche, wie sie später den Brüdern gemacht wurden, er stimmt endlich in mehreren Punkten mit Thomas von Kempen überein. Es sind dies die Begriffe der inneren Freiheit (libertas interior) und der Liebe zu Gott, die uns mit Ausschluß aller Eigenliebe (privatus amor) zum Vergessen unserer selbst und zur Vereinigung mit Gott führt, wodurch dann das Sehnen und Streben des Menschen (desiderium, tendere) zur Ruhe in dem Herrn gelangt. Als Abweichung von Thomas fiel mir nur auf, daß die Meditation und das Plötzliche, Momentane bei der Liebesvereinigung mit Gott von Goch nicht berührt werden. Auch seine Lebensstellung als kanonischer Priester spricht nicht gegen sein Hervorgehen aus den Brüdern des gemeinsamen Lebens, da manche von diesen zu den Kanonikern und Priestern übergingen und ihren Schwesterhäusern ein Priester als Leiter vorstand. So halten wir seine Gemeinschaft mit den Brüdern für wahrscheinlich, wenngleich es auffallend bleibt, daß er zwar von einer vita communis, nie aber von fratres communis vitae spricht.

Bedeutungsvoll für die polemische Richtung bei Goch ist jedenfalls ein Dominikanermönch Engelbert gewesen. In dem 6. Buch De libertate wollte Goch einen Traktat desselben widerlegen, und in der Epistola de scripturae s. dignitate nimmt er Bezug auf eine gegen das Buch De libertate erschienene Schrift eines Bettelmönches, der wohl nur dieser Engelbert sein kann. Unter den Zeitgenossen Gochs finde ich nur einen, Engelbert Cultificis, der sein Gegner gewesen sein könnte. Dieser, ein Dominikanermönch und Professor der Theologie in Nymwegen, hat die Rechte und

1) De lib. IV, 1. Dial. c. 22. Vita communis, quantum ad omnem evangelicae legis perfectionem, fuit in fidelibus in primitiva ecclesia..., quae possessiones et agros proprietario iure servabat ... sub libertate charitatis.

Privilegien seines Ordens durch die Autorität des Albertus Magnus, Thomas de Aquino, Petrus de Palude, Robert Holkot und das spätere kanonische Recht streng verteidigt; doch findet sich in den uns gedruckt erhaltenen Schriften desselben keinerlei Beziehung auf unsern Goch. Jöcher zählt als Manuskript unter andern noch ein Werk De tribus votis von ihm auf, das wohl gegen Goch gerichtet sein kann, da er aber den Fundort nicht angiebt, so konnte ich es nicht einsehen. Während Engelbert die Aufgabe seines Ordens darin erblickt, die etwaigen Schäden der Kirche zu verbessern [1]), erhebt Gott den Vorwurf, daß gerade durch die Dominikaner mancherlei Verderbnis in der Kirche eingerissen sei. Jener verteidigt das Ideal, dieser greift die Wirklichkeit an.

Dem eben bezeichneten Standpunkte entsprechen nun auch die einzelnen Lehren Gochs. Gegenüber der zunehmenden Erstarrung der Kirche in festen Glaubenssatzungen und äußeren Kultusformen kehrt er zur Religion als Frömmigkeit und innerem Leben in Gott zurück [2]). Sie ist ihrem Wesen nach Liebe, die notwendig auch Erkenntnis mit sich bringt [3]), während es allerdings eine Erkenntnis giebt ohne Liebe, wie die Philosophen zeigen. Darum ist der Liebe der Vorrang vor dem Erkennen einzuräumen [4]). Die Liebe aber ist ihrem Wesen nach etwas Freies, und nur in Freiheit kann der Mensch zu Gott zurückkehren, wie er aus dem freien Willen Gottes hervorgegangen ist [5]).

Die Liebe ist es nun auch, um die sich das mystische Element bei Goch konzentriert. Von Gott eine freie Liebesemanation auf die Geschöpfe über [6]), daher die Seele von Natur durch die Liebe

---

1) Epistola declaratoria iurium et priuilegiorum fratrum ordinum mendicantium. prolog: ut et ipsi vineam domini aliqualiter collapsam reformarent.

2) De lib. I, c. 19. Est enim pietas cultus divinus . . . . doctrina Christi doctrina pietatis. Der interior affectus oft betont.

3) De lib. III, c. 11. Epist. de s. s. dign. 2[a].

4) Fragm. 5 ij[b], gegen den thomistischen Intellektualismus.

5) Dial. c. 10, fol. 21[b] und c. 11 am Ende.

6) Dial. c. 8, fol. 16[a]: secundum liberam influentiam suae benignissimae voluntatis. Dial. c. 6, fol. 9[b]. Vgl. Thom. a Kemp. de imit. III, c. 10.

getrieben sich nach dem höchsten Gut sehnt [1]). Doch kann sie diese Sehnsucht nicht durch sich selbst befriedigen, sondern bedarf dazu der gratia naturae superaddita. Durch diese Gnade wird sie fähig zur himmlischen Umbildung (transformatio) [2]). Sie muß sich selbst verlassen und vergessen, ganz in Gott aufgehen, mit göttlicher Natur umkleidet und in Gottes Willen hineingebildet werden [3]). Vollkommen aber geschieht dies erst im Stande der Herrlichkeit, wo das Sehnen des Menschen zur Ruhe und Vollendung gelangt [4]). Alsdann findet zwischen Gott und den Seligen ein fortwährendes Hin- und Zurückströmen der Liebe statt [5]). Diese Sätze klingen pantheistisch, und erinnern an den bei Eckart verdammten Satz: Nos transformamur totaliter in deum. Aber dagegen ist zu betonen, daß Goch die transformatio nur von dem Willen, nicht von der Natur aussagt, und ausdrücklich jede Gottgleichheit des Menschen verwirft [6]). Die selbständige Persönlichkeit des Menschen droht allerdings in der Liebe zu Gott verloren zu gehen [7]). Anderseits wäre es gewagt, dogmatische Konsequenzen aus einzelnen Ausdrücken ziehen zu wollen, da sie teils von Augustin herübergenommen, teils nur die Worte für das fromme Gefühl sind. Das Zurücktreten der menschlichen Persönlichkeit hängt mit dem Supranaturalismus Gochs zusammen.

Wie nämlich diese ganze Erhebung des Menschen zur Liebesgemeinschaft mit Gott über seine natürlichen Kräfte hinausgeht [8]), und wie er deshalb hierzu der göttlichen Gnade bedarf, so muß auch seine Vernunft durch die Gnade über sich selbst erhoben werden, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen [9]). Und alle Wirk-

1) Dial. c. 6, fol. 10a.

2) Comparatio triplicis status animae, fragm. fol. 24a.

3) Dial. c. 6, fol. 10a. De lib. II, c. 31 und 28: humanam voluntatem per actum divini amoris in dei voluntatem transformat.

4) De lib. II, 5.

5) Dial. c. 8 influentia — refluentia.

6) De lib. IV, c. 3.

7) Dial. c. 6, fol. 9b: Amoris vero natura est amantem a se abducere et in amatum transferre.

8) Dial. c. 10, fol. 21a.

9) Dial. c. 5, fol. 7a: Sic oportet intellectum humanum supra se

samkeit fällt hierbei allein Gott zu, da der Mensch ohne Gottes Gnade keine actus supernaturales vollbringen kann [1]). Goch hat die natürliche und übernatürliche Erkenntnis nicht als ausschließenden Gegensatz, wohl aber ohne innere Verbindung hingestellt. Er sagt zwar einmal, der übernatürliche Wille habe nichts gemein mit der Natur [2]), und daß man den göttlichen Offenbarungen auch gegen die Vernunft zu glauben habe [3]), doch anderseits ist ihm die supranaturale Erleuchtung nur eine Erhebung und Vervollkommnung der natürlichen Vernunft [4]). Ja bei solchen übernatürlichen Wahrheiten, die sich mit Evidenz oder wenigstens mit vernünftiger Wahrscheinlichkeit darbieten, findet auch ein natürliches Erkennen auf des Menschen Seite statt. Und eine Unterscheidung zwischen der philosophischen, als der natürlichen, und der kanonischen, als der übernatürlichen Wahrheit mit verschiedenem Inhalt wird von ihm heftig bestritten [5]).

Das äußere Mittel für die Erforschung und Erklärung der übernatürlichen Wahrheiten ist die Heilige Schrift, die alleinige Quelle der höchsten Wahrheiten. Von den modernen Lehrern wird freilich das wahre Verhältnis umgekehrt; man sucht, nach philosophischen Sätzen die Schrift auszulegen und als wahr zu erweisen [6]). Doch nicht auf menschlichen Beweisen ruht ihre Autorität, sondern auf ihrem Ursprung von der höchsten Wahrheit her, auf Gottes Offenbarung und Christi Anerkennung [7]). Heilsnotwendig sind unter den Wahrheiten der Heiligen Schrift all' die klaren Stellen, welche in den von der Kirche aufgestellten Glaubenssätzen bestimmt auseinandergesetzt sind, und bei Gefahr einer Tod-

elevari, si debet ad dei cognitionem pertingere. Da er dies aus sich nicht kann, ergo oportet alio auxilio extrinseco adiuvari. Hoc autem est auxilium gratiae.

1) De lib. II, c. 29. Dial. c. 5, fol. 7b.

2) De lib. II, c. 29.

3) Dial. c. 5, fol. 7c.

4) De lib. I, 19; Veritas canonica et supernaturalis . . . naturale lumen rationis perficit.

5) De lib. I, c. 18. 19. 26.

6) De lib. c. 19.

7) De lib. I, c. 1. 15.

sünde explicite geglaubt werden müssen. Wo die Kirche noch nichts bestimmt hat, kann man ohne Sünde selbst gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Schrift eine andere Meinung haben [1]). Vorausgesetzt wird dabei von Goch, daß Kirchen- und Schriftlehre durchaus übereinstimmen, daher man auch in jenen noch freigelassenen Stücken bereit sein muß, sich der Kirchenlehre zu unterwerfen.

Der Zweck der Heiligen Schrift ist, den Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen, und den Weg dazu zeigt sie durch Belehrung über Glauben, Sittlichkeit und Verkehr mit dem Nächsten [2]). Abweichungen und Widersprüche in derselben werden durch die rechte Auslegung in ihrem Einklang dargethan [3]). Stellen, aus denen unsere jetzige Pentateuchkritik auf verschiedene Quellen und spätere Abfassung schließt, weiß Goch entweder durch den verschiedenen Schriftsinn zu vereinigen, so den zwiefachen Schöpfungsbericht [4]), oder durch verschiedene Berechnungen auszugleichen, so die Zeitangabe über den Aufenthalt Israels in Ägypten 1 Mos. 15, 13 und 2 Mos. 12, 40. Und wenn 1 Mos. 10, 31 schon von verschiedenen Sprachen geredet wird, während es Kap. 11, 1 heißt, daß alle Welt einerlei Zunge hatte, so ist das erstere secundum anticipationem gesagt, und in ähnlicher Weise 1 Mos. 2, 4 per recapitulationem [5]). Im Anschluß an Augustin stellt dann Goch noch einige Regeln über die rechte Schriftauslegung auf. Er hält den vierfachen Schriftsinn fest, betont aber die Bedeutung des sensus literalis nachdrücklich. Dieser allein hat beweisende Kraft, zumal wenn über eine Stelle Streit entsteht [6]). Der buchstäbliche Sinn geht auf

1) De lib. I, c. 11.

2) De lib. I, c. 2 u. 3: Inducit aliquam instructionem in fide, seu in moribus utilitatem, aut etiam aliquam honestatem in conversatione humana.

3) Dial. c. 4, fol. 5 b. Fragm. 4 b.

4) De lib. I, c. 2.

5) De lib. I, c. 3.

6) De lib. I, c. 1 u. 2: Ubi tamen contentiones et dissentiones inter doctos de veritate scripturae oriuntur, ex solo sensu litterali potest sumi efficax argumentum. Auch Gerson hatte sich schon so geäußert.

die Thatsachen und die Absicht Gottes in den Worten, und diese zu wissen, ist uns am nötigsten. Er erstreckt sich auf das Historische und die klaren Worte der Propheten und Apostel. Es dürfen daher die Stellen, welche bloß eine Aussage über die göttlichen Absichten und Willensforderungen enthalten, wie das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, sodann alle Moralgebote des Alten Testaments, die consilia evangelica und schließlich die Briefe Pauli nur nach dem Wortsinn ausgelegt werden [1]). Denn auf diese Schriftstellen gründet sich der Glaube, der auf einem festen Grunde ruhen muß; und der wäre nicht da, wenn solche Stellen auch anders ausgelegt werden könnten. Ferner kann man in diesen Stellen keinen höheren Sinn finden als den buchstäblichen, und Aufgabe der Auslegung ist es doch, den höchsten Sinn zu suchen [2]). Die grundlegende Bedeutung des buchstäblichen Sinnes erweist sich auch durch die Irrtümer, die aus dem Herauspressen des sensus spiritualis entstanden sind. Goch dringt so auf eine mehr einfache, grammatische Auslegung, aber zum durchgreifenden Prinzip wird sie bei ihm nicht. Er stellt auch einige Regeln im Anschluß an Augustin auf. Die dunkleren Stellen sind nach den klaren auszulegen [3]). Ist keine klarere vorhanden, so entscheidet der Zusammenhang. Dies letztere wäre das reformatorische Prinzip, bei Goch aber gilt es nur als Aushilfe und Ausnahme von der Regel [4]). Wie in der Scholastik, so herrscht auch bei ihm eine atomistische Exegese, die sich oft nicht einmal an einen bestimmten Satz, sondern bloß an einen Ausdruck der Vulgata hält. Sodann ist die Auslegung der katholischen, auf die Schrift sich stützenden Lehrer der philosophischen, auf natürlicher Vernunft beruhenden

---

1) De lib. I, c. 12. Inbezug auf die Moralgebote hatte auch Gerson den buchstäblichen Sinn betont.

2) De lib. III, c. 2.

3) De lib. I, c. 5. Die Entscheidung darüber, was klar oder dunkel sei, hängt doch von menschlicher Willkür ab.

4) De lib. I, c. 5. Si autem planiorem scripturam non habeat, debent praecedentia vel sequentia attendi, . . . Nam interdum praecedentia et interdum sequentia conferunt ad intellectum scripturae.

vorzuziehen. [Gegen Thomas von Aquino] [1]). Drittens darf der Wortsinn nicht der kirchlichen Entscheidung widersprechen [2]); und mit dieser Regel beugt Goch die Autorität der Schrift thatsächlich unter die der Kirche. Da er aber die kirchlichen Entscheidungen als schriftgemäß ansieht, wenigstens in Glaubenssachen, so steht er doch nicht im Widerspruch mit seinen Aussagen über die normative Autorität der Schrift. Viertens ist derjenige Wortsinn vorzuziehen, welcher der recta ratio mehr entspricht [3]). Bietet nun aber der sensus literalis keinen klaren Gedanken, so ist auf den sensus spiritualis zurückzugehen. Seine drei Arten als allegoricus, tropologicus und anagogicus werden wie bei Augustin und den Scholastikern aufgefaßt [4]).

Für uns Protestanten ist am wichtigsten, was Goch über die normative Autorität der Schrift sagt. Und da ist nun bemerkenswert, daß er gegenüber den Scholastikern, von deren vielfachen Irrtümern er überzeugt war, die stärksten Ausdrücke gebraucht. Die modernen Schriften, zumal die der Bettelmönche, verwirft er entschieden. Die Heilige Schrift ist der alleinige Grund und die unzweifelhafte Autorität für alle Wahrheit [5]). Anders steht es schon mit den alten anerkannten Kirchenvätern. Diesen schreibt Goch prinzipiell nur soweit Autorität zu, als sie mit der Schrift übereinstimmen [6]), wofür er sich auf ihre eigenen Worte beruft. Diese Citate aber sind dem corpus iuris canonici pars I, dist. 9 ent-

1) De lib. I, c. 8.

2) De lib. I, c. 9. Quantumcunque aliquis sensus est litterae conformis, non est pro vero sensu tenendus, si determinationi ecclesiae obviare manifeste reperitur.

3) De lib. I, 10.

4) De lib. I, 1; vgl. Thomas Sum. I, 1, art. 10. Bonaventura Brevil. prol. de prof. s. s. — Die Einzelbestimmungen: De lib. I, c. 12; vgl. Ullm. I, S. 62.

5) Epistola de script. sacrae dignitate et irrefragabili autoritate, fol. 4a: Una est Canonica et catholica veritas prophetico et Apostolico fundamento fulcita. fol. 6b: Sola scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem.

6) Ibid. fol. 6b: Antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis quantum canonicae veritati sunt conformia.

nommen. Goch will also nur die nach seiner Überzeugung wahrhaft katholische Lehre von der Schrift vertreten. Daß sein Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen ein dem Katholicismus feindliches Prinzip war, ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. Übrigens erkennt er in der Praxis alle Aussprüche der Väter als wahr an, ja, einmal, bei der Geschichte vom reichen Jüngling, verteidigt er die falsche Auslegung des Hieronymus mit Eifer gegen die richtigere des Lyra. Endlich geht die Autorität der Schrift ganz verloren, wo es sich um die Autorität der Kirche handelt. Entscheidend ist hier die Stelle De lib. I, 9: Ecclesiae auctoritas est maxima auctoritas, quia ut dicit Augustinus: Si non crederem ecclesiae, non crederem euangelio. Die reformatorische Lehre hat vielmehr Wessel vertreten, De dign. et potest. eccles.: Propter deum enim euangelio credimus, et propter euangelium ecclesiae et papae: non euangelio propter ecclesiam. Bemerkenswert ist noch, daß Goch die Schrift als sich selbst genügend hinstellt, deren Wahrheit nicht des philosophischen Beweises bedarf [1]). Soviel von der Heiligen Schrift.

Eine besondere Auseinandersetzung über das Wesen Gottes findet sich bei Goch nicht. Nur zwei Seiten hebt er hervor: die absolute Kausalität und die unveränderliche Liebe. Der göttliche Wille ist die Ursache aller guten Willensregungen im Menschen, und die Erlösung hängt von Gottes Wohlgefallen ebenso unbedingt ab wie die Schöpfung, wenn schon Gott auch durch Mittelursachen seinen Willen in uns zur Wirkung bringt [2]). Die Liebe Gottes wendet sich nie von uns ab, auch dann nicht, wenn wir ihm feindlich entgegentreten [3]). Denn die Feindschaft ist nur auf unserer Seite. Wenn anderseits Gott die Feindschaft, d. i. die Sünde, straft, und diese Strafe etwas Gutes ist, so zürnt doch Gott nicht in sich selbst mit dem Menschen, sondern behandelt ihn bloß äußerlich als einen

1) De lib. I, c. 19: Veritas canonica nostro testimonio non eget. Ipsa se defendit. Ipsa omnem aliam scripturam sibi contrariam, vel ad minus non conformem, sua autoritate refellit.

2) De merito, fragm. fol. 19 b. Divina voluntas est causa omnis bonitatis in voluntate creata. fol. 21 b. De lib. II, 19 u. 23.

3) De lib. III, 9.

zornwürdigen [1]). Allein so kommt es zu einem Widerspruch zwischen Gottes Wesen und seinen Thaten. — An Duns Scotus erinnert es, wenn Goch das Gute von Gottes Willen und Annahme abhängig macht, doch geht er auf die Frage, ob Gott dabei willkürlich handle, nicht weiter ein. Seine Tendenz richtet sich bloß gegen die, welche durch gute Werke die Seligkeit verdienen wollen und in ihnen gleichsam eine Norm sehen, an die sich Gott zu halten habe [2]).

Wie Gott als die Ursache alles Seienden erscheint, und deshalb alles Seiende gut ist, so muß das Böse als das Nichtseiende, Negative auftreten, wie bei Augustin. Ein Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem physisch Guten wird nicht gemacht. Alles Geschaffene ist schlechthin gut, soweit es eben da ist [3]). Das Böse ist das nihil [4]), es ist defectus, corruptio, diminutio, privatio boni. Nur am Guten kann es haften als eine dieses Gute quantitativ verringernde Kraft [5]). So ist ein schlechter Mensch doch gut zu nennen, sofern er Mensch ist, schlecht, sofern er sündig ist. Hiermit meint Goch, wie auch Lombardus, die logische Regel: Nulli rei duo simul inesse contraria, widerlegt zu haben [6]). Die Konsequenz dieser Sätze spricht er dann noch dahin aus, daß, wenn das Gute völlig verdorben sei, auch die Verderbnis nicht mehr vorhanden sei, weil nichts mehr zu verderben da ist [7]). Man könnte hiernach das Böse bei Goch mit einem Feuer vergleichen, das mit dem Brennstoff sich selbst verzehrt. Wie jedoch das Feuer, so lange es da ist, etwas Reales ist, so sind privatio, defectus ɩc. bei Goch auch etwas Reales [8]), doch treten die Aussagen hierüber

---

1) De lib. III, c. 6. Dicitur deus iratus non in se, cum sit ex natura immobilis et immutabilis, sed in actibus suis, quos exercet circa homines.

2) De lib. III, c. 7. De merito, fragm. fol. 19^{b}—23^{a}.

3) De lib. II, 2. Petr. Lomb. Sent. II, 37.

4) De lib. III, 2.

5) De lib. II, 2.

6) Vgl. Lomb. II, 34 e u. f.

7) De lib. II, 2.

8) De bonis operibus, fragm. fol. 42^{b}: non negatur peccatum esse,

ganz in den Hintergrund, sind auch mit den übrigen nicht vermittelt. Endlich nennt er die Strafe der Sünde auch ein malum, aber, sofern sie von Gott ist, kein peccatum [1]).

Gehen wir nun auf die Lehre vom Menschen über, so tritt uns vonseiten der Mystik eine Geringachtung der Selbständigkeit des Menschen, vonseiten der katholischen Weltflüchtigkeit im Priester- und Mönchsstande eine Geringachtung alles Irdischen entgegen. Das Gute im Menschen hat kein selbständiges Dasein; es existiert nur durch die Verbindung mit Gott [2]), und zwar nur so weit, als Gott sich dem Menschen mitteilen will [3]). Von Natur neigt der Mensch dazu, in sich selbst zu verharren, aber Gottes Gebot verlangt, daß er seine Natur verleugne [4]). Alle Freude am Kreatürlichen ist böse, weil ohne Beziehung zu Gott. Und des Menschen Streben darf nicht auf zwei entgegengesetzte Endzwecke gerichtet sein, wie das ewige und irdische Gut sind [5]). Dieser Gegensatz zwischen der Natur des Menschen und seiner göttlichen Bestimmung hängt bei Goch mit seinem Supranaturalismus und seiner Lehre vom Urzustand zusammen. Wir haben die letztere, wenngleich sie wesentlich mit der des Lombarden übereinstimmt, der Vollständigkeit halber kurz darzustellen.

Es ward von Gott nur ein Mensch geschaffen um der Einheit des Geschlechtes willen, in dem die ganze Nachkommenschaft virtualiter enthalten war [6]). Nach seiner Seele und ihren Kräften war er ein wennschon unvollkommenes Abbild der göttlichen Trinität [7]), ausgestattet mit der Kraft, sich selbst und die Geschöpfe zu beherrschen, in seiner natürlichen Güte zu beharren, und nicht

---

imo supponit peccatum factum et esse. fol. 43[b]: non nihil est malum, quod habitat in carne.

1) De lib. II, 2.

2) De lib. II, 42.

3) Dial. c. 8.

4) Dial. c. 5.

5) De lib. II, 40 u. 42.

6) De institutione humani generis 1, fragm. fol. 11[b].

7) De lib. II, c. 16. 11. 13. Vgl. Lomb. Sent. I, 3 n.

zu sterben, frei von Zwang, Sünde und Elend [1]). Doch gehören diese Kräfte und Fähigkeiten nicht zur menschlichen Natur an sich. Nur die Freiheit vom Zwang (libertas a coartione vel necessitate) kommt ihr immer, auch nach dem Fall zu, weil sonst kein Wollen und damit keine Verantwortlichkeit möglich wäre [2]). Seiner bloßen Natur nach war der Mensch vielmehr sterblich, nur durch des Schöpfers Huld besaß er die Möglichkeit, nicht zu sterben [3]). Desgleichen hätte er von Natur, als aus dem Nichts geschaffen, auch fallen müssen, denn er ist verstockt, verfinstert und ohne Liebe zu Gott [4]). Und somit verlegt Goch die Ursache der Sünde in die Natur des Menschen selbst von Beginn der Schöpfung an. Schon das natürliche Gutsein erfordert ein donum naturae superadditum, wenn der Mensch in solchem natürlich gutem Zustande verharren soll [5]). Dieses donum naturae, oder die justitia originalis, hätte Adam, wenn er nicht sündigte, auf seine Nachkommen vererben können. Es besteht aber inhaltlich in nichts anderem als dem harmonischen Einklang aller Seelenkräfte unter einander und mit Gott [6]), oder wie Goch es mit dem Lombarden erklärt: Quod fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas. Haec enim non erant naturae increata, sed erant ei dono superaddita, quo posset si vellet dona naturae conservare. In dieser natürlichen guten Beschaffenheit hat der Mensch zwar eine gewisse Sehnsucht und Neigung zu den ewigen himmlischen Gütern [7]), aber wegen des allzugroßen Abstandes des status naturae vom status

---

1) De lib. II, c. 8. 28. 7. Lomb. II, 25 i. h. o.

2) De lib. II, c. 7. Fragm. fol. 9b.

3) De lib. II, c. 7 u. 8. Lomb. II. 19 b u. d.

4) De instit. hum. gen. 4. Fragm. fol. 11b. Compar. triplicis status animae fragm. fol. 23b.

5) De inst. 4. Fragm. fol. 11b. De lib. II, 1 u. 8. Vgl. Lomb. II, 24 a. De lib. II, 28.

6) De reparatione 1. Fragm. fol. 12a: in naturali harmonia omnium virium animae ad invicem et ad deum.

7) De lib. II, 1 u. 29. Dial. c. 6.

gloriae kann er das übernatürliche Gut nur durch die gratia supernaturalis erlangen.

Aus diesem Urzustand fiel der Mensch durch die Sünde. Da er hierzu durch die Schlange gereizt worden, blieb für ihn die Möglichkeit der Erlösung, die den gefallenen Engeln fehlt [1]. Die Stärke dieses äußeren Anreizes wird von Goch als ein pulsari oder urgeri bezeichnet und gleich darauf doch nur als modica occasio [2]. Jedenfalls aber sieht er den Grund der Sünde nicht in etwas Äußerem, oder gar in Gott, sondern in der freiwilligen Abkehr des Menschen von Gott [3]. Diese Richtung des Willens auf das vergängliche Gut hin ist der Grund der fleischlichen Begier, doch als Abfall keine causa efficiens, sondern deficiens. Durch die Sünde geht das donum supernaturale verloren, dazu auch die Harmonie der Seelenkräfte, und die Natur selbst ist verderbt und geschwächt [4]. Nur die beiden obersten Kräfte der Seele, Wille und Erkenntnis, sind nicht so durch die Knechtschaft des Fleisches gefesselt, wennschon auch sie unter Begierde und Irrtum zu leiden haben [5]. Diese Folgen des Sündenfalls gingen dann von Adam auf die ganze Menschheit über. Die Art der Fortpflanzung stellt Goch so dar: Von den Eltern wird per traducem der physische Mensch, ohne die Seele, gebildet in einer ersten Empfängnis. Dieses Fleisch, in Konkupiscenz erzeugt, ist nun selber Träger der Konkupiscenz. Aber man hat in der concupiscentia carnis zu unterscheiden zwischen dem vitium concupiscentiae an sich, was noch nicht Sünde ist, sondern die Strafe für Adams Sünde und der Grund für die Fortpflanzung der Erbsünde, und zwischen der Ursache dieser Konkupiscenz, d. i. dem sündigen Willen Adams, der sein und seiner Nachkommen Fleisch mit dem vitium concupiscentiae befleckt. Wenngleich jedoch das vitium concu-

---

1) De lib. II, 9. Vgl. Lomb. II, 24 f. g. Das Einzelne ist bei der starken Abhängigkeit vom Lombarden nicht wichtig.

2) De lib. II, 19. Lomb. II, 21 e.

3) De lib. II, 19. De reparatione 2. Fragm. fol. 12a.

4) De lib. II, c. 6 u. 8. Lomb. II, 25 b. De lib. II, c. 20: languor quidam naturae. Lomb. II, 30 g.

5) Dial. c. 5.

piscentiae im Fleische an sich keine Sünde ist — denn in einer unvernünftigen Sache, wie das Fleisch ist, kann keine Sünde sein —, so ist es doch Anlaß, Ursache zur Sünde. Und diese Ursache wird wirksam, wenn die Seele sich mit dem organisierten Leibe zur bestimmten Zeit in einer zweiten Empfängnis vereinigt, und durch die Berührung mit dem lüsternen Fleische befleckt und der ewigen Verdammnis schuldig wird [1]). Goch ist eben Kreatianer, erkennt aber die Gattungssünde an, gesteht dann weiter zu, daß die bloße Materie des Fleisches nicht sündig sein könne, und nimmt dann wie der Lombarde seine Zuflucht zu jener zweiten Empfängnis.

Tiefer als die Erbsünde faßt er dagegen das Wesen der Sünde selbst. Er betont hier, daß der Natur nach alle Sünden eins und daher gleich seien, als eine Überschreitung des göttlichen Gesetzes [2]). Die Sünde ist ihm nicht, wie bei Thomas von Aquino [3]), eine causa per accidens, sondern etwas den ganzen Menschen von Grund aus verderbendes und zum Bösen treibendes [4]). Daher hat vor der Taufe die Sünde unbedingte Herrschaft im Menschen nach allen Seiten hin; sie ist nicht bloße infirmitas oder poena, wie bei den modernen Lehrern. Daß daneben doch ein Rest der guten Natur und eine gewisse Sehnsucht nach dem Guten bleibt, ist schon oben berührt.

Zum alleinigen Wiederhersteller und Vollender des menschlichen Geschlechtes ist nun Christus geworden. Auch abgesehen von Adams Fall hätte er zum Gottmenschen werden müssen, damit er uns zur Vollendung und zum ewigen Leben führte, was Adam nicht gekonnt hätte [5]). Denn dieser hätte nur die natürliche Rechtbeschaffenheit, die Harmonie der Seelenkräfte seinen Nachkommen mitteilen können, durch Christus aber wird die menschliche Natur nicht bloß

1) De lib. II, 20. Lomb. II, 31. De instit. 6. Fragm. fol. 12ª.

2) De bonis op. fragm. fol. 33ª: substantia peccati scl. offensio dei et legis dei transgressio, ... Peccatum ergo ...., ubi ubi fuerit, vere peccatum est natura sua, nec unum peccatum magis quam aliud.

3) Sum. c. gent. III, 14.

4) Dial. c. 5. De bonis op. fol. 36ᵇ u. 37ᵇ.

5) De instit. hum. gen. 7.

wiederhergestellt, sondern auch zur übernatürlichen Rechtbeschaffenheit (rectitudo supernaturalis) erhoben [1]). Bei der Menschwerdung hat Christus nur die menschliche Natur, ohne Persönlichkeit, angenommen, während seine Gottheit die personbildende ist [2]). Die menschliche Natur ist es, welche leidet; die göttliche, durch die Christus mit dem Vater eins ist, kann nicht leiden. Sie wird von Goch im Himmel herrschend gedacht während der Zeit, wo der menschliche Wille zu leiden hat [3]). Goch unterscheidet dann in Christo drei Willensmodi: voluntas divina, voluntas creata rationalis, voluntas creata sensitiva, nach welchem letzteren er allein gelitten hat. Die Fähigkeit zu sündigen hatte Christus wegen des donum iustitiae consummatae auch nicht einmal nach seiner menschlichen Natur [4]).

Das Erlösungswerk des Heilandes sieht Goch bald als eine Befreiung von Satans Macht an — ja er greift auf des Lombarden Lehre vom Kreuz Christi als Mausfalle für den Teufel zurück —, bald erscheint es ihm als der Preis, den Gott selbst für die Sündenschuld in Empfang nimmt [5]). Eigentümlich ist die starke Hervorhebung des Gehorsams Christi als formalis causa der Versöhnung und Vollendung der menschlichen Natur durch aktuale Hinwendung des Willens auf das Gleichwerden mit dem göttlichen Willen [6]). Hierdurch ward Christus die causa efficiens unserer Versöhnung mit Gott. Und zwar ist sein Verdienst wegen des ihm von Gott verliehenen donum iustitiae consummatae nicht bloß zureichend für alle Menschen, sondern ein abundans [7]).

Doch dieses seiner Kraft nach für alle Menschen genügende Werk Christi wird wirksam nur bei den Erwählten, die nach dem

1) De reparatione 1.
2) De lib. I, 23. Vgl. Lomb. III, 10 b.
3) Dial. c. 11.
4) Fragm. fol. 15ᵇ.
5) De lib. III, 9.
6) De reparat. 2 u. 3.
7) Fragm. fol. 15.

untrüglichen Ratschluß Gottes zur Herrlichkeit geführt werden [1]). Die Übrigen verhärtet Gott nach seinem Willen und zeigt an ihnen sein gerechtes Gericht, wie seine Gnade an den Erwählten, die durch die erfahrene Gnade in der Liebe zu Gott entbrennen und darin täglich fortschreiten, bis sie zur Vollendung kommen [2]). Zwar können die Erwählten auch noch in Sünde geraten, aber nicht definitiv darin verharren [3]). Die praktische Tendenz dieser Prädestinationslehre ist bei Goch gegen das Mitwirken des Menschen, gegen Verdienstlichkeit der Werke und gegen den Selbstruhm gerichtet, und in dieser Wendung gegen den katholischen Semipelagianismus liegt das Reformatorische. Die Härten in der Prädestinationslehre hat Goch nicht vertreten, vielmehr weist er der Zustimmung des Menschen noch einen Raum zu [4]). Aber diese Zustimmung ist auch das einzige, was dem Menschen angehört, alles andere in der Rechtfertigung und Wiedergeburt geht von der göttlichen Gnade aus. Tota iustificatio et glorificatio hominis procedit a gratuito dono dei, cui nec in minimo cooperatur naturalis facultas liberi arbitrii, nisi quod deo in operante voluntate consentit (De lib. II, 31). Er unterscheidet dann im einzelnen die iustitia und gratia dei. Die iustitia heilt die Verderbnis der menschlichen Natur; sie ist der Glaube, der uns von Gott geschenkt ist, und der die guten Werke als Früchte bringt. Sie hat die Gnade zum Begleiter (comes), weil ohne diese der Glaube nicht den Frieden und die Freudigkeit schaffen kann, die erst aus dem Bewußtsein, daß Gott uns gnädig ist, hervorgeht. An dieser Stelle spricht Goch sich wirklich in reformatorischem Sinne über das Wesen der Gnade aus; er sagt [5]): Gratiam accipio hic proprie pro favore dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt. Hiermit tritt er der scholastischen Lehre entgegen, wie auch Luther

1) De instit. hum. gen. 1. De reparat. 7. Fragm. fol. 16b.

2) De lib. II, 28; III, 12.

3) Dial. c. 8.

4) Fragm. fol. 16b: Non iustificabit te sine te volente, non autem cooperante. De lib. I, 22; nur soll Gottes Ehre gewahrt bleiben.

5) De bonis op. fol. 38 u. fragm. fol. 15a.

später sagt: Gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, . . . ne putetis esse: qualitatem, sicut sophistae somniarunt [1]). Wer diese recentiores und sophistae seien, vermag ich nicht näher festzustellen; wahrscheinlich sind es Dominikaner, die sich auf des Thomas Lehre Sum. II, 1, qu. 110, a. 2 beriefen. Ebenso ist es reformatorisch, daß Goch die Rechtfertigung aus dem Glauben als die innerste Wurzel (intima radix) des christlichen Lebens bezeichnet. Wo er jedoch von dem Fortschritt des Heilswerkes nach seinen verschiedenen Stadien spricht, lehnt er sich an die hergebrachte Theorie an. Den von Natur verderbten Willen befreit die Gnade von der ihm durch die Konkupiscenz anhaftenden Schwäche, von der Knechtschaft der Sünde und von der Schuld der ewigen Pein. So wird er zum begnadigten Willen (gratuita voluntas), und durch die Eingießung der supernaturalis libertas et potestas wird er fähig, jetzt aus Liebe zur Gerechtigkeit das Gute zu wollen, dazu ihn vorher nur eine natürliche Liebe trieb. Dies die Wirkung der gratia praeparans operans. Dann wirkt die Gnade in Gemeinschaft mit dem so von ihr erfüllten Willen dahin, daß auch das gewollte Gute wirklich vollbracht werde; dies als gratia praeparans cooperans [2]). So konnte es durch die Gnade nicht bloß zu einer Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes kommen, sondern zu einer Vervollkommnung über die menschliche Natur hinaus, dadurch der Mensch über die irdischen Dinge in Liebe sich zu Gott erheben und seinen Willen in den göttlichen umwandeln kann [3]). Goch unterscheidet dann noch drei Wirkungen der Gnade: calor charitatis, vigor libertatis und potentia supernaturalis facultatis [4]), die er aber in der conformitas humanae voluntatis cum divina zusammenfaßt. Und diese conformitas muß dann täglich durch Vermehrung der Gnade wachsen, bis sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt, deren der menschliche Wille fähig ist, wo alsdann das Verlangen der Seele

1) Enarratio Ps. LI, c. 11. Vgl. J. Köstlin, Luth. Theol. II, 446.
2) De lib. II, c. 23 u. 29. Vgl. Lomb. II, 26.
3) De lib. II, c. 24.
4) Dial. c. 14.

zur Ruhe kommt [1]). — Dagegen wird der menschlichen Thätigkeit mehr zugeschrieben, wo Goch von der Aneignung der dargebotenen Gnade spricht. Er sagt: Gott bietet uns seine Gnade an, indem er die Kraft und Wirksamkeit des Todesleidens Christi offenbart. Dies geschieht dadurch, daß er uns zeigt, wie 1) unsere Sünden an seiner Liebe nichts geändert haben, sondern er bereit ist zu vergeben, wenn der Sünder bereit ist zur Reue; wie 2) zur Rechtfertigung nicht unsere thätige Mitwirkung (cooperatio) erfordert wird; wie 3) Gott den Preis der Versöhnung schon von dem Sohne empfangen hat [2]). Durch solches Zeichen der göttlichen Liebe werden wir zur Gegenliebe entflammt, und das Verdienst Christi geht durch Nachahmung seines Beispiels auf uns über, wir werden dadurch gerechtfertigt [3]). Goch setzt die Mitteilung des Verdienstes Christi in Parallele mit der Verbreitung von Adams Sünde, beides geschieht traductione et imitatione. Die traductio soll die Voraussetzung für die imitatio sein, daher die Rechtfertigung ein Werk Gottes und, weil ihm von Gott geschenkt, auch des Menschen ist [4]). Doch kommt es ihm mehr darauf an, daß die Rechtfertigung aus Gnaden geschieht, durch Glauben, der in der Liebe thätig ist, und nicht durch die Werke, die aber notwendig daraus hervorgehen [5]). Bedeutsam ist es, daß Goch an einer Stelle von der Rechtfertigung als einem forensischen Akt Gottes spricht [6]). Er sagt: Wenn man von Gottes Barmherzigkeit absieht, so haben auch die Frommen noch Sünde, aber weil sie glauben, wird sie ihnen nicht angerechnet (non imputatur eis). Und das ist etwas viel Größeres, daß der Sünder für gerecht erklärt wird (pro iusto haberi), als daß ein Mensch überhaupt von Sünden rein ist. Solche Rechtfertigung findet in dem Taufakt

1) Omnis eius tentio quietatur.

2) De lib. III, c. 9.

3) Ibid. transit meritum CHRJSTJ ad electos suos imitatione, dum sequentes exempla dilectionis suae, a vinculis dyaboli . . . . soluti, iustificantur.

4) De lib. I, c. 23.

5) De lib. I, c. 22. 23. 25. Fragm. fol. 14[a] u. 17.

6) De bonis operibus fragm. fol. 34[b].

statt. Durch sie kommt der Mensch zur Gewißheit des Heiles. Die guten Werke können keine Gewißheit geben, da selbst der Gerechtfertigte nicht einmal weiß, welche seiner Werke wirklich von Gott angenommen werden [1]). Die untrügliche Verheißung Gottes in Christo ist es allein, auf die wir fest vertrauen können, um auch dem Gerichte ruhig entgegenzugehen [2]). So fern für Goch auch die Polemik gegen die Kirche liegen mochte, so nahe liegt doch für uns die Konsequenz dieser Sätze, daß niemand auf den Machtspruch der Kirche, oder den Ablaß vertrauen dürfe, um seiner Seligkeit gewiß zu sein. Goch ist nicht wie Luther durch äußere Verhältnisse weiter getrieben worden, doch die Grundwahrheit der Reformation, die von der Glaubensgerechtigkeit, ist ihm aus der eigenen Herzenserfahrung hervorgewachsen.

Wenn der also Gerechtfertigte in der Gnade steht, so steht er ganz darin [3]). Er hat an dieser Gnade das Prinzip, und in ihren Gaben die Kraft, jene übernatürlichen Akte zu vollbringen, welche das ewige Leben verdienen, an denen er von Natur keine Freude hat [4]). Doch meint Goch mit dem Verdienst nicht ein mereri ex debito, sondern das meritum ist selbst wieder von Gott gewirkt. — Die Seele des Menschen ist so fähig in jenen himmlischen Zustand verwandelt zu werden, in welchem sie von den natürlichen Trieben unbeschwert, in Christus aufgehend, die Ruhe des Geistes genießt und dem göttlichen Willen immer gleichförmiger wird [5]). Allein in diesem Gnadenstand des Gerechtfertigten bleibt nicht nur eine Verfinsterung des Intellektes und die Last des Übels, sondern auch noch Sünde zurück. Hier bekämpft Goch die Ansicht, daß dieser Rest von Sünde nicht eigentliche Sünde sei, sondern nur Strafe [6]). Er sagt: Zwar die Herrschaft der Sünde

---

1) De lib. III, c. 12.

2) De bonis op. fol. 31 b.

3) Ib. fol. 38 b,

4) De lib. II, 31.

5) Compar. tripl. status animae, fragm. fol. 24 a. Dial. c. 6. 18. Concl. 4, c. 19. 21.

6) Reatus und culpa werden hinweggenommen, nur der fomes peccati, qui est inordinatio partium inferiorum animae, bleibt. Thomas, Sum.

ist gebrochen, sie ist verurteilt und kann uns nicht mehr dem Zorn Gottes überantworten, aber sie ist doch noch als wahre Sünde in uns, und zwar in dem Fleische, während der Wille frei ist [1]). Diese Trennung zwischen dem von der Sünde befreiten Willen und dem mit ihr behafteten Fleische hängt mit Gochs Auslegung von Röm. 7 zusammen. Er bezieht das Kapitel auf den Wiedergeborenen, in welchem Fleisch und Geist einander hindern, doch so, daß letzterer die Oberhand behält, während doch nach Pauli Worten das sündige Fleisch herrscht [2]). Als Schluß aber zieht Goch daraus, daß die Sünde in dem Gerechtfertigten wahre Sünde ist, nur wird sie ihm um seines Gnadenstandes willen nicht angerechnet [3]). Zwar kann der Gerechtfertigte die Todsünden vermeiden, nicht aber völlig die peccata venialia [4]). Deshalb darf er auch nie sorglos werden, sondern muß fortfahren, die Sünde in sich zu ertöten. Sein ganzes Leben muß eine stete Buße und Erneuerung durch den Glauben an die Vergebung der Sünden sein [5]). Dies Wort, das an Luthers erste These erinnert, ist gegen die mönchischen Bußübungen gerichtet, bei denen mit der äußeren Strafe auch die Zeit der inneren, oft nur erheuchelten Zerknirschung vorbei war. Der h. Thomas spricht auch von einer poenitentia continua [6]), aber diese bedeutet ihm nur, daß dem Menschen die früher einmal begangenen Sünden stets mißfallen sollen bis an sein Lebensende. Goch und Luther aber reden von der Reue als dem Kampfe gegen die in uns noch gegenwärtige Sünde. Und

---

II, 1 qu. 81 a. 3. Vgl. H. Lämmer, Die vortridentinische Theol., S. 118 u. 119.

1) De bonis op. 33[b]. 39[a]. Dial. c. 9.

2) De bonis op. fol. 43.

3) Ibid.: Ita peccatum peccatum est vere, sed quia donum et gratia in me sunt, non imputatur, non propter suam innocentiam, quasi non nocens sit, sed quia donum et gratia in me regnant.

4) De lib. II, 28.

5) De bonis op. fol. 40[a]: poenitentia est immutatio corruptionis et renovatio de peccato assidua, quam operatur fides, donum dei et remissio. — — quamdiu vivitur, poenitendum et novandum est, ut peccatum expellatur.

6) Sum. III, qu. 84, art. 8 u. 9 praeterita peccata.

dieser Kampf wird nach Goch der Anlaß, in der Tugendhaftigkeit weiter fortzuschreiten [1]), besonders in Demut und Wachsamkeit. Der ganze Fortschritt in der Heiligung wird dann wieder zusammengefaßt in dem Gottähnlichwerden, wodurch es zu einer Liebesvereinigung zwischen Gott und Mensch kommt. — Goch spricht dann noch von der iustitia, sofern sie die Rechtbeschaffenheit des Menschen bezeichnet. In diesem von der iustificatio unterschiedenem Sinne würde zur iustitia perfecta gehören, daß der Mensch von keiner sündlichen Begier erregt werde, das Gebot der Liebe vollkommen erfülle und eine vollkommene Erkenntnis habe. Nur bei Christus war dies der Fall [2]). Alle andern Menschen können hier auf Erden es nur zu einer iustitia minor bringen. Dazu gehört, daß wir nicht in die Ausführung der sündlichen Lust willigen, wenngleich wir dieser Lust manchmal zugethan sind, was freilich auch schon Sünde ist. Die Sünde soll eben in uns nicht herrschen. Und diese Gerechtigkeit zu erreichen, sind alle Kinder Gottes verpflichtet [3]).

Der Gnadenstand des Menschen bethätigt sich nach außen in seinen Werken. Über die sittliche Beurteilung derselben war Streit unter den Scholastikern [4]). Goch spricht sich folgendermaßen aus: Es giebt Akte, die stets gut sind, wie die Akte der Liebe, welche die höchsten Willensakte sind; und wieder andere, die stets schlecht sind, wie die der Begierde [5]). Es können jedoch bei jeder schlechten Handlung mildernde Umstände vorhanden sein, um derentwillen sie zwar keineswegs für gut, aber doch für weniger schlecht anzusehen ist. Auch giebt es Akte, in denen Schlechtes und Gutes, nämlich des Menschen Sünde und Gottes Strafe, zugleich enthalten ist [6]). Alle übrigen Akte, die nicht notwendig gut oder schlecht sind, nennt Goch indifferent, d. h. sie erhalten ihre Verdienstlichkeit erst durch

---

1) De lib. II, c. 27 u. 28.
2) De lib. III, c. 10.
3) Ibid. c. 11.
4) De lib. II, c. 32. Vgl. Lomb. II, 35 d. e. f.; 37 a. b; 40 a. b.
5) De lib. II, 33.
6) De lib. II, 33. (Vgl. Lomb. II, 36 b. c.) Isti actus sunt mali, inquantum peccata sunt, et boni sunt, inquantum poena peccati.

Absicht und Zweck des menschlichen Willens, wenn dieser sie auf Gott bezieht, mögen sie auch an sich gut sein [1]). Schlechte Menschen, Heiden und Ungläubige, thun oft gute Werke in guter Absicht, aber dieselben können nicht belohnt werden, weil sie ohne den in Liebe thätigen Glauben geschehen [2]). Wenn dagegen in einem Akt Gott der oberste Endzweck ist, so können daneben auch noch andere untergeordnete Zwecke erstrebt werden, ohne das Verdienst zu mindern, wofern sie nur wirklich zu dem obersten Zweck passen. So sind irdische Genüsse nur als Erholungsmittel zu gebrauchen, während man sie nicht als Endzweck, wie das ewige Leben, ansehen darf [3]). Alle Freude am Kreatürlichen ist böse, wenn ihr Endzweck nicht auf Gott gerichtet ist. Um so höher ist unsere Liebe, je höher ihr Gegenstand ist [4]).

Auch Goch spricht somit von verdienstlichen Willensakten und Werken, aber gemäß seinem Begriff Gottes als der absoluten Ursache in einem andern Sinne als Thomas von Aquino in seiner Lehre vom meritum congrui und condigni. Wenn Thomas II, 1, qu. 114, art. VI sagt: Congruum est, ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur, so schreibt er dem Menschen ein tugendhaftes Wirken zu (cooperatio), und stellt anderseits Gott unter den Einfluß der menschlichen That, durch die er zu einer entsprechenden Wiedervergeltung verpflichtet sei [5]). Nach Goch hingegen findet außer dem Beistimmen und Danksagen von des Menschen Seite keine Mitwirkung statt; sondern Gott wirkt die That, er macht sie erst durch seine Annahme verdienstlich, und er krönt sie dann auch durch die Belohnung mit der ewigen Herrlichkeit [6]). (Bemerkenswert ist dabei, daß Goch nirgends von einer schon dies-

1) Ibid. z. B. actus naturalis pietatis.

2) De lib. II, 37.

3) De lib. II, 41 u. 42: Temporalia sint in usu propter refectionis necessitatem.

4) Ibid. c. 40 u. 27.

5) Vgl. Laemmer a. a. O., S. 167, Nr. 7.

6) De lib. I, 22. Errores circa fidem fol. 25ᵃ. De merito fol. 21ᵇ.

seitigen Belohnung durch irdische Güter spricht.) Aller Ruhm fällt eben Gott zu. Der Mensch kann auf keinerlei Verdienst pochen, denn was wir immer aus unsern Kräften thun mögen, das sind wir um der Schöpfung, Erhaltung und Erlösung willen zu thun schuldig, nach Luk. 17, 10 [1]). Auch könnten wir Gott durch unsere Werke keinen Nutzen bringen, weil er sich selbst genügt [2]). Und endlich bleiben unsere Werke hienieden stets unvollkommen und mit Sünde behaftet, wie sich ja nicht einmal die Apostel sündlos nennen [3]). Luther hat ebenfalls über die guten Werke sich also geäußert in der Auslegung des Psalters [4]); auch er hat von einem meritum gesprochen, ohne damit einen Anspruch vor Gott begründen zu wollen. — So sind denn für Goch die guten Werke nur Zeichen, an denen man wahrnehmen kann, ob man in der Gnade stehe und die ewige Seligkeit ererben werde [5]). Ein Anrecht auf Belohnung aber hat der Mensch in keiner Weise, weil sonst die Gnade nicht der alleinige Grund alles Verdienstes wäre [6]). Sind aber die guten Werke Zeichen des Gnadenstandes, so erhebt sich die Frage nach ihrer Notwendigkeit zum ewigen Leben. Hier entscheidet sich Goch in dem Sinne, wie später Georg Maior, daß gute Werke notwendig seien, sobald und soweit sich die Möglichkeit bietet, sie auszuführen. Er sagt über Luk. 10, 37: Manifeste ostendens neminem sine bonis operibus ad vitam posse pervenire aeternam. Et hoc est verum, dummodo homo habeat f a c u l t a t e m et oportunitatem bona operandi. Si vero facultatem et oportunitatem bona operandi non habuerit, sufficit bona voluntas [7]). Verworfen wird von ihm das Prahlen mit guten Werken, wie es bei den Mönchen vielfach

---

1) Fragm. fol. 14ª. De lib. II, 39; III, 6 u. 8.

2) De lib. III, 6 u. 8. De merito fol. 21ᵇ.

3) Fragm. fol. 17ª. De bonis op. fol. 30ᵇ u. 41ª: Opus bonum sine peccato plane deest in hac vita.

4) Opp. Walch. 9, 2262. Vgl. K ö s t l i n, a. a. O. I, S. 75.

5) Fragm. fol. 17ᵇ: Signa sunt . . . non causa.

6) De lib. III, 13; I, 23; II, 29.

7) De lib. III, 13. Vgl. Dial. c. 4.

stattfand, und ein falscher Libertinismus nach Art der Brüder des freien Geistes [1]).

Auf die von der Kirche für besonders verdienstlich geachteten Werke geht er dann noch näher ein. Er nennt sie opera non simpliciter bona, sed tantum de genere boni, und teilt sie ein in solche, die sich auf die Verehrung Gottes beziehen, wie das Gelübde, solche, in denen der Christ sich selbst zum Guten bereit macht, wie die Keuschheit, und endlich solche, durch die man dem Nächsten dient, wie das Almosen [2]). Alle diese Werke haben an sich noch keinen Wert inbezug auf Belohnung oder Bestrafung, sondern erhalten diesen erst von der inneren Gesinnung des Menschen [3]). Sie alle aber ist der Mensch thun verpflichtet, Gott gegenüber als seinem Schöpfer, Erhalter und Erlöser, gegen sich selbst als den Sohn und Erben Gottes, gegen den Nächsten als seinen Bruder und Miterben. Wert vor Gott erhalten sie dann, wenn der Mensch sie thut nicht um irdischer Zwecke willen, sondern aus seinem Streben nach Gott heraus [4]), ohne Heuchelei und Prahlerei, mit einem Wort aus Liebe. Aus Liebe müssen die Werke hervorgehen, von Liebe die Art ihrer Ausführung erhalten (so daß z. B. dem Nächsten kein Ärgernis gegeben wird), in der Liebe ihren Endzweck haben [5]).

Als Werke der Liebe müssen sie aus der christlichen Freiheit heraus gethan werden, denn die Liebe ist etwas Freies, weil sie aus den freien Prinzipien des Willens und der Gnade hervorgeht [6]). Hier fragt es sich nun, welche Stellung bei Goch neben der von ihm so sehr betonten libertas christiana noch die lex euangelica einnimmt. Auch er hat die Unterscheidung der vetus und nova lex, aber er faßt die Freiheit der nova lex tiefer als die Scholastiker. Thomas nannte das evangelische Gesetz darum lex liber-

---

1) Dial. c. 6 u. 4: Ita ut credentes in Christo .... omnia sibi alia licere arbritrati sunt.

2) De lib. II, 39.

3) Ibid.: a voluntate, intentione et fine.

4) De lib. II, 39.

5) Ib. c. 42. Concl. 2.

6) Epist. de s. s. dign. fol. 9[b].

tatis, weil es außer den Sakramenten und Sittengeboten alle andern Werke, besonders die consilia evangelica, dem Belieben des Menschen anheimgestellt habe [1]). Goch nennt es ein Gesetz der Freiheit, weil es von Sünde und Furcht frei macht, weil seine Gebote aus freier Liebe erfüllt werden sollen, die dem Menschen erst die wahre Freiheit erschließt [2]). Somit bezieht sich die Freiheit bloß auf die Art, wie die Gebote erfüllt werden, nicht auf ihren Inhalt. Die Beobachtung der lex euangelica ist in jedem Falle ein praeceptum und kein consilium, während anderseits auch kein Gebot unter dem Zwange des Gelübdes steht [3]). — Er unterscheidet dann noch das Gesetz als innere Kraft und als äußere Form. Das erste ist die durch den h. Geist in uns ausgegossene Liebe Gottes — daher nach 1 Joh. 4, 16 Gott selbst in uns ist —; dies die allgemeine Norm in uns und die zum Guten treibende Kraft, das ungeschriebene Gesetz [4]). Die andere Seite ist die Belehrung über die einzelnen Werke, welche uns Gott, uns selbst und dem Nächsten gegenüber obliegen [5]). Es hat also auch der Gläubige noch eine Belehrung über sein Thun nötig. Aber diese Seite des evangelischen Gesetzes ist an und für sich ebenso tot wie das mosaische Gesetz, nur durch die Verbindung mit der andern Seite, der Liebe, wird sie lebenskräftig. Goch will also das, was die Konkordienformel als tertius usus legis bezeichnet, auch geltend machen; doch sind seine Gegner nicht Antinomisten, die für die Gläubigen alles Gesetz entfernen wollen, sondern gerade solche, die aus der lex euangelica eine lex mosaica machen wollen. Darum betont er die Liebe als des Gesetzes Erfüllung.

---

1) Sum. II, 1, qu. 108, art. 1. 2 u. 4.

2) Epist. de s. s dign. fol. 8b. Dial. c. 11 u. 12.

3) De lib. IV, 10: Modus ipsam legem observandi non sub consilio, sed sub praecepto omnibus indifferenter praecipitur. Dial. c. 22. De lib. I, 7.

4) De lib. I, 7: Lex charitatis, quae est universale directorium actuum humanorum. IV, 5.

5) De lib. IV, 5: Alio modo accipitur lex euangelica pro operibus charitatis, ..., quibus docetur, qualiter exerceri debeat vita et conversatio Christifidelium.

Mit dieser Auffassung trat Goch in Gegensatz zu dem Gelübdewesen und den evangelischen Ratschlägen [1]). Er mochte in Mecheln reichlich Gelegenheit haben, die sittlich verderblichen Folgen davon an den Mönchen zu beobachten. Vor allem richtet er sich gegen die thomistische Lehre, daß ein Werk verdienstlicher sei, wenn es infolge eines Gelübdes, als wenn es ohne dasselbe gethan werde, und daß daher für den status perfectionis die Verbindlichkeit des feierlichen Gelübdes erforderlich sei [2]). Vielmehr reicht die Liebe aus, um zur Vollkommenheit zu gelangen, sie bedarf des Gelübdes nicht [3]). Dem Charakter des evangelischen Gesetzes als eines freien und innerlichen widerspricht der Zwang des Gelübdes [4]). Christus hat von solchem gesetzlichen Zwange losmachen und zur höchsten Freiheit führen wollen. Im Neuen Testament wird nirgends das Gelübde erwähnt, was doch notwendig war, wenn hierin die evangelische Vollkommenheit bestand; ja in der Apostelgeschichte wird uns bezüglich der Gütergemeinschaft das Gegenteil gelehrt. In der ersten Christenheit geschah alles aus freier Liebe; erst als diese nachließ, kamen die Gelübde auf [5]). Goch verwirft daher das Bindende des Gelübdes, die obligatio, sofern sie an sich zur Vollkommenheit beitragen soll. Auch schlechte Menschen können ja diese Verpflichtung auf sich nehmen, wie diejenigen, welche um äußeren Vorteils willen ins Kloster gehen, deren Gelübde dann bloß vor dem Richterstuhl der Kirche Geltung hat [6]). Und gerade für solche Menschen bringt das Gelübde Gefahr mit sich, weil sie entweder aus Furcht vor Strafe es äußerlich halten und so innerlich sündigen, oder es offen brechen und damit sich gegen das Gott abgelegte Gelübde versündigen (5 Mos. 23, 21—23) [7]). Die Gegner

1) Zu den evangelischen Ratschlägen rechnete man ursprünglich nur drei, später zwölf; Goch spricht, wie Thomas, nur von Armut, Keuschheit und Gehorsam.

2) Thomas, Sum. II, 2, qu. 88, art. 6; qu. 184, art. 5.

3) Dial. c. 18 u. 22.

4) De lib. IV, c. 3 u. 4.

5) Dial. 22.

6) Dial. c. 13.

7) Dial. c. 22.

können sich auch nicht auf das Taufgelübde berufen, denn dieses hat einen wesentlich anderen Charakter als das Mönchsgelübde. Der Täufling verpflichtet sich durch die promissio fidei nur zur Beobachtung der göttlichen Gebote, die für jedermann zum Heil notwendig ist, durch die auch die Freiheit des Willens nicht vermindert wird. — Warum aber hat dann die Kirche das Gelübde verordnet? Goch antwortet: Weil es ein Anlaß zum Guten sein kann, occasio alicuius boni [1]). Das ist auch Luthers Auffassung in der Defensio contra malignum J. Eccii iudicium 1519: Consilia euangelica non sunt supra, sed infra praecepta, hoc est, consilia sunt quaedam viae et compendia facilius et foelicius implendi mandata dei. In diesem Sinne, fährt Goch fort, seien die Gelübde von der Kirche für die Schwachen und Nachlässigen (während die Mönche sich um des Gelübdes willen gerade zu den Starken, Tugendhaften rechneten) verordnet worden, damit durch den Zwang die Werke des Fleisches gezügelt und freiwillige gute Thaten hervorgelockt würden [2]), nach dem Worte des Herrn: „Nötige sie hereinzukommen." Zwar der Zwang an sich ist nicht Ursache des daraus hervorgehenden freiwilligen Guten, weil er aber die Gelegenheit dazu bietet, ist er die causa per accidens, für die Schwachen, daß sie genesen, für die Starken, daß sie weiter vorwärts schreiten. Dagegen die causa efficiens des Guten und Verdienstlichen ist der begnadigte Wille, durch den das Gelübde hervorgebracht und in rechter Weise auf Gott hin gerichtet wird [3]). Das Gelübde gehört eben zu den actus boni ex genere, deren Wert sich nach dem Willen richtet, aus dem sie hervorgehen; wo daher die Liebe fehlt, wird das Gelübde zur Sünde [4]).

Unter den einzelnen Gelübden behandelt Goch näher die evangelischen Ratschläge der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, wie sie die Mönche geloben mußten. Leider bricht die Schrift De libertate im vierten Buche mit der Behandlung des ersten,

1) Dial. c. 14.
2) Dial. c. 14 u. 15.
3) De lib. III, c. 4.
4) Ibid. c. 5.

des Armutsgelübdes ab. Doch betont auch hier wieder die Gesinnung gegenüber dem opus operatum, dem Gelübde an sich. Es kommt z. B. beim Geloben der Armut nicht an auf das Nichthaben, sondern auf das Nichthabenwollen [1]). Er stellt zunächst die thomistische Lehre von den consiliis dar [2]) und giebt dann sein Urteil darüber in einem tief evangelischen Sinne ab. Er sagt, Thomas komme zu einer zwiefachen Vollkommenheit; einer, die insgemein nötig ist und in der Erfüllung der Gebote besteht, sie ist vollkommen; und einer andern, die den Mönchen und Prälaten zukommt und in der Beobachtung der Gebote und Ratschläge besteht, sie ist in höchster Weise vollkommen [3]). Allein, wendet er nun ein, die consilia gehören ebenso gut zur lex evangelica als die praecepta, und sind allen ohne Unterschied nötig zur Vollkommenheit. Denn man muß unterscheiden das Gesetz an sich, das sind die praecepta, und des Herrn Anweisung, wie das Gesetz zu erfüllen sei [4]), das sind die consilia. Beide zusammen sind erst die eine lex euangelica, die nur eine vollkommene Erfüllung hat, und beide sollen von jedermann je nach den Umständen befolgt werden [5]). Alles, was zur Vollkommenheit gehört, ist in den beiden Geboten der Liebe zu Gott und der zu dem Nächsten zusammengefaßt, und das sind zwei praecepta, keine consilia. Die thomistische Unterscheidung einer von allen geforderten und einer höheren freiwilligen Vollkommenheit ist um so mehr zu verwerfen, als niemand auch nur die von dem Herrn allgemein geforderte Vollkommenheit der Liebe erreicht [6]). Dazu ist sie schriftwidrig. Zwar berufen sich die Gegner auf Matth. 19, wo V. 17 auf die perfectio sufficientiae und V. 21 auf die perfectio super-

1) Dial. c. 19.

2) De lib. IV, c. 9. Vgl. Thomas, Sum. II, 1. 108, art. 4 u. Sum. c. gent. III, c. 130.

3) De lib. IV, 10: Duplicem ponit perfectionem euangelicae legis, — perfecta u. summe perfecta.

4) Modus legem observandi.

5) De lib. IV, 10: Omnibus christifidelibus pro loco et tempore ad observandum a Christo instituta.

6) De lib. IV, 11.

erogationis aut excellentiae gehe. Aber dagegen ist zu sagen, daß es sich in jenem ganzen Kapital bloß um die Erwerbung des ewigen Heiles, nicht um einen Grad der Vollkommenheit im Jenseits handelt. Auch hat der reiche Jüngling die Gebote nicht wirklich gehalten [1]), sondern nur äußerlich beobachtet, während ihm die Liebe zur Rechtbeschaffenheit innerlich fehlte. Die Worte: „Gehe hin, verkaufe, was du hast ꝛc.“, zeigen dem Jüngling den Weg, um dahin zu gelangen, wo das vollkommene Halten der Gebote für ihn erst beginnen kann [2]).

Eine Ergänzung hierzu bilden Gochs Aussagen über das Eigentum, Dial. c. 21 u. 22. Der Begriff des Eigentums sagt er, ist nur auf irdische Dinge anwendbar, die ewigen Güter haben universalen Charakter. Irdisches überhaupt zu haben, ist nötig für die Erhaltung des Lebens, aber es als Eigentum zu haben, ist für den einzelnen Besitzer sündlich, für die Gesamtheit jedoch dienlich zur Erhaltung der Ordnung und Arbeit [3]). Er unterscheidet dann beim Eigentum des einzelnen noch das habere proprietario iure, was mit der christlichen Religion bestehen könne, und das habere proprietario amore, was eben das Sündliche sei. Die ganze Tendenz richtet sich wieder gegen die Bettelmönche, die sich ihrer Armut rühmten. Goch hält ihnen entgegen, daß auch sie irdisches Gut besäßen, und trügen sie gleich kein Geld mit sich herum, so hätten sie es doch bei Freunden wohl aufbewahrt [4]). Er tritt dann, im Sinne der Brüder vom gemeinsamen Leben, für eine vita communis ein, bei der man wie in der ersten Christenheit das Recht des Eigentums nicht aufzugeben brauche. — Unzweifelhaft ist Goch durch die ihm vorliegenden Mißbräuche zur Behandlung der Gelübde

1) Hier geht Goch im Anschluß an Hieronymus zu weit, wenn er die Antwort des Jünglings ficta et mendax nennt.

2) De lib. IV, 11: Haec est via perveniendi ad hunc modum servandi ex amore iustitiae; während Thomas, Sum. II, 2. 184. 3 hierin die via ad perfectionem selbst sieht.

3) Dial. c. 21: Propria vero habere, quantum ad personam habentis, est vitium corruptae naturae, quantum vero ad universitatem humani generis, est conservatio universalis concordiae et repressio in multis torporis et negligentiae.

4) Dial. c. 22.

angeregt worden, und es ist nicht zu verkennen, daß er selbständig zu reformatorischen Gedanken hindurchgedrungen ist.

Nur kurz ist noch von einigen Punkten zu handeln.

In der Lehre von den Sakramenten schließt er sich wieder an den Lombarden an. Das Sakrament ist invisibilis gratiae visibile signum, vel visibilis forma [1]). Für die Kirche sind die Sakramente Zeichen, um Gläubige und Ungläubige zu unterscheiden [2]). Dem Empfänger wenden sie die Gnade zu, deren Zeichen sie sind [3]), doch wird dazu außer dem äußeren Bekenntnis noch die innere Bereitwilligkeit des Herzens verlangt [4]). Das ist etwas anderes als das obicem non ponere; und die Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato ist hiermit verworfen, wenngleich Goch diesen Punkt nicht weiter berührt. Wer das Sakrament heuchlerisch, ficte, empfängt, der erhält wohl das Sakrament, aber nicht seine Gnadengabe [5]). Eigentümlich ist bei Goch, daß er die wirkende Kraft des Sakramentes ausschließlich in der Liebe sieht [6]).

Über die Kirche und ihr Wesen äußert sich Goch nicht weiter. Unter ihre vorhandene Autorität beugt er sich. Ihre Irrtumsfähigkeit allein bespricht er. Unfehlbarkeit hat die Kirche nur in den ihr von Gott geoffenbarten Glaubenssachen, nicht aber in der Beurteilung von (sittlichen) Handlungen der Menschen, deren Wert von Gottes Annahme abhängt [7]). Hier kann sie irren und hat geirrt, wie an der Beurteilung des Chrysostomus und Origenes zu erweisen ist. Solcher Irrtum ist möglich, weil die Kirche jetzt noch die ecclesia militans ist; in ihren dauernden Einrichtungen aber ist nichts Fehlerhaftes [8]).

Selbst zum Priester geweiht, hat Goch die Würde seines

1) Dial. c. 12. Lomb. IV, 1. b.

2) Signa distinctiva.

3) De lib. IV. 2.

4) Dial. c. 12: Interior dispositio mentis ad invisibilem gratiam recipiendam.

5) De lib. IV, 1. Vgl. Lomb. IV, 4. b.

6) De lib. IV, 8: Sola utique charitas est virtus sacramentorum.

7) De lib. I, 9: In credibilibus — in agibilibus; in letzteren potest errare et errasse perdoceri.

8) Dial. c. 14. 17.

Standes gegen Bischöfe und Mönche geltend gemacht [1]). Das priesterliche Leben, wie er es als Ideal vor Augen hatte, ist ihm das schlechthin apostolische und das vollkommenste in der Christenheit [2]). In Christo war die höchste Seite die priesterliche, nach Ps. 110, 4, daher die Priester in der Kirche den höchsten Stand innehaben, als Gesetzgeber, als Führer der Kirche, als Spender der Sakramente, als Werkzeuge für die Heiligung des Volkes, dem sie das Wort des Heils predigen und durch heiligen Lebenswandel ein gutes Beispiel geben. Die Laien sollen die fleischlichen Begierden dem Geist unterwerfen, um im tugendhaften Fortschritt allmählich zu den himmlischen Höhen emporzusteigen; die Priester sollen des Fleisches Gelüste schon unterjocht haben, in der erlangten Vollendung ausruhen, sich der Betrachtung Gottes hingeben, von der Gnade sich erfüllen lassen, und dann zu ihren priesterlichen Funktionen hinabsteigen, d. h. Gott loben, die Sakramente spenden, das Wort des Heils predigen und den einzelnen in ihren Nöten helfen. Diese Vollkommenheit des Priesterstandes wird dann noch durch die ihm zustehende Verwaltung des Abendmahls als des höchsten aller Sakramente insbesondere erwiesen. Daher auch der Einwand, daß der Bischof wegen Erteilung der Firmelung und Ordination höher stehe, nichtig ist, weil diese Funktionen ihm nur vermöge seines Priesterstandes, nicht nach seiner Bischofswürde zukommen, und weil alle Sakramente dem Abendmahl untergeordnet sind. Nach göttlicher Bestimmung dürfen alle Priester alle Sakramente verrichten, weil allen das höchste zu verrichten erlaubt ist; nur nach kirchlicher Bestimmung kommen jene beiden den Bischöfen allein zu [3]). Ebenso ist die apostolische Succession der Bischöfe nur im kirchlichen Herkommen begründet, nicht in göttlicher Verordnung; und das, worin sie wirklich allein die Nachfolger der Apostel sind, die iurisdictio und gubernatio, verleiht ihnen keinen höheren Rang. — Aber den Mönchen gegenüber hat

1) Es ging durch die niedere Geistlichkeit damals überhaupt ein Zug, sich freier zu machen von den vielfachen Übergriffen der Bischöfe und Bettelmönche in das Pfarramt.

2) Dial. c. 20.

3) Dial. c. 20.

jeder Priester einen höheren Rang, denn der Mönch tritt durch das Gelübde in den Stand der Büßenden, wie dies schon seine Kleidung äußerlich anzeigt [1]). Auch hat er durch das Gelübde der Armut nichts vor dem Priester voraus, wenn der letztere sich von der Begier nach Besitz frei erhält.

Endlich das Ziel des ganzen Christenlebens ist der jenseitige status gloriae, wo der Mensch frei von jeder Beschwerung durch den Körper, von Sünde, Elend und Veränderlichkeit [2]), in seligem Erkennen und Genießen Gottes [3]), durch die Liebe in Gott hineingebildet, ohne je wieder fallen zu können, und gerade darin wahrhaft frei und vollkommen, als in seinem Vaterlande Ruhe und Genüge findet [4]).

So sehen wir in Goch einen Mann, der, an der römischen Kirche festhaltend, doch nach seines eigenen Herzens Bedürfnis die Wahrheit sucht. Ihre Quellen findet er vor allem in der Schrift und in den alten Vätern. Ihren Inhalt bilden nicht die scholastischen Spekulationen, sondern diejenigen Wahrheiten, welche zum Heil nötig und im tiefsten Grunde ethischer Natur sind. Das aber sind die Lehren vom Wesen der Sünde, von der Gnade Gottes und der Erlösung durch Christus, von der Rechtfertigung des Sünders durch Glauben, von der Unvollkommenheit unserer guten Werke, von der Liebe zu Gott und der christlichen Freiheit, dadurch die pharisäische Gesetzlichkeit samt den Mönchsgelübden verworfen wird. Hier hat Goch reformatorische Gedanken ausgesprochen, wenngleich sie nicht immer konsequent durchgeführt werden. Die eigentümlichsten seiner Lehren sind die von der christlichen Freiheit und der den Menschen mit Gott vereinigenden Liebe.

---

1) Dial. c. 20: Religiosus est in statu poenitentiae. Vgl. Thomas, Sum. II, 2. 186. 1 und zu den vili ribus vestibus der Mönche 187. 6.

2) Dial. c. 9.

3) De lib. II, 34: Aeterna beatitudo, quae consistit in cognitione et fruitione dei; Thomas faßte sie als bonum intellectualis naturae. Sum. c. gent. III, 26.

4) De lib. II, 1. 34. 5.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Theoduls Ecloga. — Hartman Beyers biblische Historien.

Von

D. K. Knoke,
Professor in Göttingen.

Herr Prof. Achelis sagt in seiner Praktischen Theologie. Freiburg i. B. 1890. Band I, S. 207: „Nur ein Schulbuch, das biblische Geschichten des A. T. enthielt, weist das Mittelalter auf; es führt den Titel Ecloga Theoduli und soll von einem Italiener um 980 verfaßt sein; noch 1504 wurde es in Lyon herausgegeben.“ Diese Angaben gründen sich wohl auf Mitteilungen, welche sich bei v. Zezschwitz, Die Katechese. Erste Hälfte. 2. Aufl. Leipzig 1874. S. 80 f. finden; dort heißt es: „Zwar begegnet uns ein Schulbuch, die sogenannten (sic!) Ecloga Theoduli, dessen Verfasser, ein Italiener, um 980 gelebt haben soll. Gewiß ist, daß es biblische Geschichten des A. T. enthielt. Auch hat es sich, wenn die Angaben über den Verfasser richtig sind (Jöcher), lange im Gebrauch erhalten; denn noch 1492 ward es in Leipzig und 1504 in Lyon herausgegeben mit Catonis disticha vereint. Schon diese Verbindung spricht für den Schulgebrauch, der wenigstens am Ausgange des Mittelalters feststeht.“ — Diese Angaben bezw. Mitteilungen bedürfen der Berichtigung. Die Ecloga (Sing.) des sonst völlig unbekannten Theodulus, — er wird auch Theodolus,

Theodosius, Theodorius genannt — war kein Schulbuch, das biblische Historien enthielt, sondern es ist ein apologetisches Gedicht, welches im Geschmacke des Mittelalters den Eklogen des Virgil nachgebildet ist. Dasselbe umfaßt 344 meist leoninisch assonierende, nicht immer reimende Hexameter. Die Handlung ist die folgende. Der Hirt Pseustis (ψευστής) und die Jungfrau Alithia (ἀλήθεια) fechten im Wortkampf den Streit der heidnischen und christlichen Weltanschauung miteinander aus. In diesem Kampfe werden u. a. auch Thatsachen aus der biblischen Geschichte des A. T. erwähnt, um sie ähnlichen Berichten der heidnischen Mythologie als die wertvolleren gegenüberzustellen, nicht aber, um sie erst bekannt zu geben. Als Schiedsrichterin in dem Kampfe fungiert Phronesis (φρόνησις), welche natürlich der Alithia den Sieg zuspricht. — Inhalt und Form dieser Ecloga lassen darüber keinen Zweifel, daß dieselbe nicht geschrieben ist, um ein Schulbuch zu sein, am wenigsten zum Zwecke des Unterrichts in der biblischen Geschichte. Dagegen lassen die zahlreichen Ausgaben, welche von dieser Ecloga zum Teil in Verbindung mit gangbaren Schulbüchern des späteren Mittelalters erschienen sind, darüber nicht im Dunkeln, daß dies Gedicht sehr oft zur Lektüre in den Schulen benutzt ist. Das ist jedoch nicht anders zu beurteilen, als wenn in jener Zeit auch sonst oft die christlichen statt der heidnischen Dichter in den Schulen gelesen und erklärt wurden. Jedenfalls berechtigt dieser Umstand nicht, das Gedicht des Theodulus ein „Schulbuch" zu nennen, welches biblische Geschichten des A. T. enthalte. — Den richtigen Sachverhalt habe ich bereits früher in meiner „Methodik der biblischen Geschichte" I. Teil. Hannover 1875, S. 203 f. klargelegt. Im übrigen verweise ich auf Beck, Theoduli Eclogam etc. Sangerhusiae 1836, wo übrigens noch Schulausgaben aus den Jahren 1520 und 1538 erwähnt werden, um anderer und späterer Ausgaben nicht zu gedenken.

Auf derselben Seite 207 des angeführten Werkes sagt Herr Prof. Achelis weiter: „Erst um das Jahr 1570 hat der Frankfurter Prediger Hartmann Beyer einen ‚Biblischen Auszug oder Historien mit Bildern' als Volks- und Jugendbuch herausgegeben. Wir kennen das Buch nur aus der Vorrede von Justus Gesenius Bibl. Historien

1656." Auch diese Angaben werden sich auf das gründen', was v. Zezschwitz a. a. O. S. 91 berichtet, wo es heißt: „Daneben war aber die erste für den Volks- und Jugendgebrauch bestimmte Zusammenstellung biblischer Geschichten wahrscheinlich bereits um die Mitte des Jahrhunderts erschienen ... Ich habe das völlig unbekannt gewordene Buch aus der Vorrede von Just. Gesenius' biblischen Geschichten kennen gelernt, die im Jahre 1656 zuerst erschienen ... Jene älteste Erscheinung auf unserem Gebiete hat den aus der Reformationsgeschichte Frankfurts bekannten Prediger Hartmann Beyer zum Verfasser und muß längere Zeit vor 1577 — das war sein Todesjahr — von ihm zusammengestellt sein. Steitz ... wußte nichts von der Existenz dieser Schrift, obgleich er ... bei Jöcher verzeichnet finden konnte: einen „Biblischen Auszug oder Historien". — Ich habe bereits vor einer Reihe von Jahren in dem allerdings vorzugsweise nur in der Provinz Hannover gelesenen pädagogischen Zeitblatte „Haus und Schule" diese Angaben bei v. Zezschwitz ergänzt. Da meine bezüglichen Mitteilungen dort wohl unbeachtet geblieben, hebe ich das Wesentlichste aus ihnen an dieser Stelle heraus. Auf der hiesigen Königl. Universitätsbibliothek findet sich sub Theol. bibl. 269[b] eine Ausgabe der Beyerschen Historien. Der Titel derselben lautet: „Erste Theil Biblischer Historien/ darin die vornembste Geschicht auß allen Büchern deß Alten Testamentes/ in eine feine richtige Ordnunge/ der Zeite vnnd Jaren nach/ wie sie sich auff einander begeben haben/ fleissig zusammen bracht seind. Von anfang der Welt/ biß schier in die drey tausent vnnd neundhalb hundert Jare. Durch M. Hartmann Beyer/ weyland Diener deß Heiligen Euangelij zu Franckfort am Mayn. Mit schönen Summarien vnderschieden/ damit man die Historien desto baß könne fassen/ behalten/ vnd in einer kürtze bald vberlauffen. Anno M.D.LXXXIII." Dieser Erste Teil umfaßt 328 Doppelseiten. Ähnlich lautet dann der Titel des „Ander Theil der Biblischen Historien", welcher von S. 329—380 die Geschichte Hiobs, Judiths, des Tobias, der Susanna und vom Bel und Drachen zu Babel, sowie die jüdische Geschichte von Hyrkanus bis zur Zerstörung Jerusalems erzählt. Während S. 329 ebenfalls die Jahreszahl M.D.LXXXIII steht, findet sich am Ende des „Andern

Theiles“ S. 380ᵃ die Bemerkung: „Getruckt zu Franckfort am Mayn/ bey Christian Egenolffs Erben“. M.D.XCV. Dann folgt der „Dritte Theil der Biblischen Historien“, welcher die biblischen Geschichten des N. T. bis zu der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage auf 84 neu gezählten Doppelseiten berichtet. Angefügt sind auf 9 unpaginierten Seiten: „Etliche treffenliche Vermanunge inn Sachen das heylige Göttliche wort betreffende“ von Luther. Am Schluß steht die Bemerkung: „Getruckt zu Franckfort am Mayn/ Bey Christian Egenolffs Erben/ In verlegung Adami Loniceri/ Joannis Cnipij Andronici secundi/ doctorum/ vnd Pauli Steinmeyers. MDLXXXIII.“ — Diese Ausgabe, mit vielen markigen Holzschnitten illustriert, ist also erst nach dem Tode Beyer's veranstaltet. Es findet sich in derselben indessen eine „Vorrede“ des Verfassers, welche vom 17. März 1555 datiert ist, sodaß man wohl berechtigt sein dürfte, die erste Veröffentlichung der Arbeit in das Jahr 1555 zu verlegen. — Über die Entstehung dieser Biblischen Historien spricht sich Beyer dahin aus, daß er dieselben während einer Belagerung Frankfurts zu seinem Handgebrauche zusammengestellt habe: „daß ich in einer geringen Zeit alle vornehmsten Historien, so oft ich wollte, möchte überlaufen . . ., welches in der Bibel . . . nicht so füglich und bald kann geschehen.“ Der Drucker mit seinen „biblischen Figuren“ hat ihn dann veranlaßt, die Arbeit zu veröffentlichen. Über den Zweck der Veröffentlichung spricht Beyer sich folgendermaßen aus: „Welches nun nicht der Meinung geschehn ist, als wenn ich damit Ursach geben wollte, daß man die Lektion der Bibel sollte unterlassen, sondern auf daß die, so die ganze Bibel nicht zu kaufen vermöchten, um ein gering Geld diesen Auszug der Biblischen Historien überkommen, und diejenigen, so die ganze Bibel haben, die nicht füglich zu tragen ist, und doch gern die Historien lesen wollten, diesen Auszug allewege bei sich tragen, mit sich in Schiff und auf Wagen nehmen und darin lesen möchten. Und endlich, daß ich damit Ursach geben möchte, andre unnötige, unnütze und unflätige Bücher . . . zu unterlassen und die Historien der heil. Schrift dafür an die Hand zu nehmen und die Zeit damit zu vertreiben.“ Nach dieser Zweckbestimmung des Verfassers wird man

wohl sagen dürfen, daß seine Biblischen Historien ein „Volksbuch" sein sollten; daß es zugleich auch „zum Jugendgebrauche bestimmt" gewesen, kann dagegen aus jener Zweckbestimmung nur indirekt gefolgert werden. Selbstverständlich bleibt der wirkliche Schulgebrauch desselben nicht ausgeschlossen.

Nachtrag.

Durch Herrn Prof. Kautzsch gütigst darauf aufmerksam gemacht, daß die Königl. Universitätsbibliothek zu Tübingen sub G e 28 ein Exemplar von Hartm. Beyers Biblischen Historien besitzt, welches im Jahre 1569, also noch zu Lebzeiten des Verfassers, gedruckt worden, habe ich Veranlassung genommen, jenes Exemplar mit dem hiesigen zu vergleichen. Dabei hat sich das Folgende ergeben. Beide Exemplare stimmen hinsichtlich des Inhaltes, des Textes und der Anordnung völlig, hinsichtlich der Ausstattung mit Illustrationen fast völlig überein. Im übrigen unterscheiden sie sich in folgenden Punkten. In dem Tübinger Exemplare wird auf dem Titel wie in der Unterschrift der Vorrede der Vorname des Verfassers Hartman geschrieben, auch fehlt hier selbstverständlich auf dem Titel die Beifügung „weyland" bei dem Namen des Autors. Die Orthographie ist eine etwas andre, das Papier besser, der Druck deutlicher, die Holzschnitte sind schärfer ausgeprägt als in dem hiesigen Exemplare. Der Text der alttestamentlichen Geschichten nimmt dort 446, derjenige der neutestamentlichen Historien 98 Doppelseiten ein, die „Vermanunge" umfassen 11 Seiten. Auf den Titelblättern der 3 Teile findet sich die Jahreszahl M.D.LXIX, am Schluß des zweiten und dritten Teiles die identische Bemerkung: „Getruckt zu Franckfort am Mayn/ Bey Christian Egenolffs Erben. M. D. L x i x." Eine Notiz über den Verleger enthält diese ältere Ausgabe nicht. Da die jüngere Ausgabe von 1583 „in Verlegung" von drei Personen erschienen ist, von denen zwei als Docti, wenn nicht als Doctores bezeichnet werden — die Genitivform „Doctorum" läßt beide Deutungen zu — so scheint dieser Umstand allerdings darauf hinzudeuten, daß die Bibl. Historien des Hartm. Beyer 30 Jahre nach ihrer mutmaßlich ersten Ver-

öffentlichung 1555 zum Schulbuche geworden waren. Außerdem wirft die Einsichtnahme in das ältere, noch vor Beyers Tode erschienene Exemplar den Gewinn ab, daß man bei dem Vornamen des „Vaters der Biblischen Historien" künftig einen Buchstaben sparen kann; man wird ihn Hartman zu schreiben haben.

Rezensionen.

1.

Einleitung in das Alte Testament von D. Eduard Riehm, weil. Professor der Theologie zu Halle. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Alexander Brandt. Erster Teil: Die Thora und die vorderen Propheten. Halle, Eugen Strien 1889. (VII. 480 S.) Zweiter Band. Halle, Strien 1890. (VIII. 562 S.)

In einem kurzen Vorwort giebt uns der Herausgeber der Riehmschen Einleitung einigen Aufschluß über seine Arbeit. Wir erfahren daraus, daß in dem Buche „zur ausführlichen Darstellung gelangt", was in Riehms „Vorlesungen nur auszugsweise mitgeteilt ward". Ferner wird uns gesagt, daß der Herr Bearbeiter sich bemühte, „... ein möglichst getreues Bild der Vorlesung Riehms über die alttestamentliche Einleitungswissenschaft zu geben, wie sie im Lauf der Jahre sich gestaltet hat, ohne auf Vollständigkeit zumal in der Angabe der Litteratur Anspruch zu machen". — Wir werden nicht irre gehen, wenn wir annehmen, es sei des Herrn Herausgebers Meinung im letzten Satze, daß er ein Bild von der Riehms Vorlesung zu grunde liegenden „ausführlichen Darstellung" geben wolle. Immerhin dürfte der Ausdruck klarer gewählt sein.

Riehms Arbeit selbst ist eingeleitet mit einem „Vorwort an die Hörer der Vorlesung", in dem wir auf den ersten Blick die warme herzgewinnende Persönlichkeit des verewigten Verfassers wieder-

erkennen. Die Ansprache enthält im wesentlichen die Gedanken von Rothes zu ihrer Zeit bahnbrechender Abhandlung „Zur Dogmatik" und wird heute noch manchen akademischen Lehrer, wo nicht vom dogmatischen so jedenfalls vom pädagogischen Standpunkt aus, freundlich anmuten.

Die Erörterung seines eigentlichen Gegenstandes beginnt Riehm mit „Vorbemerkungen" (S. 4—34) über Begriff, Methode und Einteilung, sowie über die Geschichte unserer Disziplin. Hieran schließen sich unter dem nach der vorigen Überschrift etwas pleonastischen Titel „Einleitendes" (S. 35—66) einige Auseinandersetzungen über die Sprachen des Alten Testaments, über die äußeren Mittel und Formen des Schreibens, endlich über die Namen des Alten Testaments und die uns vorliegende Ordnung seiner einzelnen Bücher.

Der üblichen Einteilung entsprechend, scheidet auch Riehm die alttestamentliche Einleitungswissenschaft in drei ihrem Umfange nach sehr verschiedene Teile, von denen der erste weitaus umfangreichste die einzelnen alttestamentlichen Schriften, der zweite die Geschichte des Kanons, der dritte diejenige des alttestamentlichen Textes behandelt. Gehoben würde die Ungleichheit der Teile wenigstens einigermaßen, wenn, wie es manchmal geschieht, die beiden letzten Teile unter dem Namen allgemeine Einleitung in einen zusammengefaßt und dem ersten als der speziellen Einleitung gegenübergestellt würden.

So bietet denn „Hauptteil I" (1. Bd., S. 67 bis 2. Bd., S. 348) eine „litterargeschichtliche Charakteristik der einzelnen alttestamentlichen Bücher als Urkunden der Gottesoffenbarung im Alten Bund". Warum gerade dieser Ausdruck für die nähere Beschreibung der sogen. speziellen Einleitung gewählt ist, besonders was der Zusatz am Ende besagen will, wird uns noch näher zu beschäftigen haben.

Der gesamte Stoff des ersten Hauptteils wird von Riehm in drei Abteilungen zerlegt, entsprechend der Einteilung unserer hebräischen Bibeltexte. Einer „1. Abteilung: Die Thora" (I, S. 67—365) folgt demgemäß eine „2. Abteilung des Kanons: Die Nebiim" (I, S. 366 bis II, S. 170), und dieser eine „3. Ab-

teilung des Kanons: Die Hagiographen: כְּתוּבִים" (II, S. 171 bis 348).

Mit besonders gespanntem Interesse wird der Leser an die erste Abteilung herantreten, um Riehms Ansicht über die Thora kennen zu lernen. Hatte Riehm doch durch seine „Gesetzgebung Mosis im Lande Moab" schon vor bald 40 Jahren einen überaus wichtigen Beitrag zur geschichtlichen Würdigung des Pentateuch geliefert; hatte er ferner durch seine bedeutsamen Einwendungen gegen Graf in dieser Zeitschrift sich von Anfang an als gewichtigen Gegner der Grafschen Hypothese ausgewiesen; hatte er endlich in seinem „Handwörterbuch des biblischen Altertums" und sonst da und dort gezeigt, daß er auch Wellhausen gegenüber auf seinem ablehnenden Standpunkte beharrte: so mußte sich begreiflicherweise längst das Verlangen regen, zu erfahren, mit welchen Gründen im Einzelnen Riehm seinen Widerspruch gegen die neue Hypothese stützte und wie er selbst sich den Hergang der Entstehung unserer Thora gedacht habe. Ich gebe im Folgenden eine kurze Übersicht seiner Behandlung des Problems.

Ein erstes Kapitel berichtet uns auf S. 67—100 über Namen, Einteilung, Inhalt und Plan des Pentateuchs. Dasselbe bietet kaum etwas Neues, kann daher hier übergangen werden.

Hieran reiht sich Kap. II mit „Grundlegenden kritischen Untersuchungen über die Entstehung des Pentateuchs" auf S. 101—144. In der auch sonst üblichen Weise wird hier zuvörderst das Selbstzeugnis des Pentateuchs über seinen Verfasser abgehandelt mit dem Ergebnis, daß zunächst im Pentateuch nur „einzelne verhältnismäßig wenig umfangreiche Aufzeichnungen von Moses herrühren" (S. 103), daß hingegen im Deuteronomium die Selbstzeugnisse viel bestimmter auf Mose als Verfasser des Ganzen zu weisen scheinen. Bei genauerer Prüfung ergiebt sich Riehm aber auch hier, daß sich das Selbstzeugnis des Deuteronomiums in der That doch nur auf dieses selbst, nicht auf den ganzen Pentateuch bezieht, sowie daß damit nicht das ganze fünfte Buch als von Mose geschrieben gemeint ist (S. 107). Vielmehr beziehen sich jene Selbstaussagen des Deuteronomiums, wie Riehm ausführt, „nur auf einen großen Teil desselben (des Deut.), und zwar auf denjenigen

Teil, welcher die Gesetze und die auf ihre Übertretung gelegten Flüche enthält" (S. 109). Gemeint ist damit Deut. 4, 44 bis 28, 69 (S. 111), aber auch dieser Abschnitt ist nicht als „urkundliche Abschrift des vom Verfasser als mosaisch bezeichneten Gesetzbuches" aufzufassen, sondern als „eine mehr oder weniger freie Reproduktion desselben" (S. 111).

Hauptsächlich gegen Hävernik, Keil und Hengstenberg richtet sich sodann ein Passus (§ 11) über angebliche Spuren mosaischen Zeitalters im Pentateuch, dem ein weiterer über positive Spuren nachmosaischer Zeit (§ 12) angereiht wird. Hier wie im folgenden Paragraphen (§ 13) über die Zeugnisse für das Vorhandensein verschiedenartiger Bestandteile im Pentateuch verläuft die Beweisführung im ganzen in den bekannten Bahnen — im letztgenannten Abschnitt entschieden ausführlicher, als wir es heutzutage in wissenschaftlichen Werken noch erwarten (S. 124—145), dabei aber gründlich, lichtvoll und darum für den Anfänger nicht ohne Wert.

Das Hauptgewicht in dieser ganzen Untersuchung über die Thora liegt aber auf Kap. III, „die Entstehung des Pentateuchs" betitelt (S. 145—335). Einer Geschichte der Pentateuchkritik (§ 14) folgt hier zunächst die Erörterung der Gesetze, sodann diejenige des pentateuchischen Geschichtsstoffes.

In ersterer Hinsicht, die Gesetze anlangend, stellt Riehm die Frage nach den ältesten Gesetzessammlungen im Pentateuch an die Spitze. Darunter befaßt er Dekalog und Bundesbuch. Jener ist ihm entschieden mosaisch, wenn freilich ohne die kommentierenden Zusätze im heutigen Text. Dieses trägt zwar die Spuren hohen Alters, gehört aber in der heutigen Gestalt doch erst der nachmosaischen Zeit an. (S. 173 f.) Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Riehm die bekannte Stelle Ex. 34, 10 ff., welche eine stark deuteronomische Färbung haben soll, als jüngere Überarbeitung einer älteren Urkunde mit fünf Geboten erklärt. Auch Ex. 13 wird, wenngleich in etwas unbestimmter Weise, zum ältesten Gut gerechnet (S. 176).

In zweiter Linie steht das Heiligkeitsgesetz (S. 177—202). Zu ihm gehören Lev. 18—22 (außer 19, 20—25 und 19, 5—10), Ex. 31, 13 ff. Lev. 7, 16 ff. u. a. Sein Verfasser ist nicht

etwa Ezechiel, sondern das Buch ist verhältnismäßig alt (S. 200). Etwas später (S. 201) wird es sogar als „sehr altes“ Gesetzbuch bezeichnet. „Seine Zeit wird dadurch bestimmt, daß Jesaja in 30, 17 schon Lev. 26, 7. 8 benutzt, ja schon Am. 9, 13 auf Lev. 26, 5 zu fußen scheint“ ... „Jedenfalls sind Stücke des Heiligkeitsgesetzes in die Grundschrift eingearbeitet“ (S. 202). Auffallend ist, daß in diesem Abschnitt auf Horsts Schrift über Lev. 17—26 keinerlei Beziehung genommen ist, während die Arbeiten von Knobel, Graf, Nöldeke, Kayser, Wellhausen und besonders von Klostermann eingehend erwähnt werden.

Wir kommen zum Priestergesetz (S. 202—232). Dasselbe ist keine Einheit, zu einer Zeit und von einer Person verfaßt; es enthält sowohl eingelegte ältere Gesetze als spätere Nachträge (202). Es kann nur daraus verstanden werden, daß es sich bei ihm lediglich um die Ordnung des Gottesdienstes am Nationalheiligtum handelt. Von diesem Gesichtspunkt macht Riehm, besonders Wellhausen gegenüber, den weitgehendsten Gebrauch. Teils hiermit, teils mit einigen anderen Gründen wird gegen Wellhausens Darstellung des Kultusortes, des Opfers, des Priestertums und der Feste in der Priesterschrift Stellung genommen. Besonders eingehend wird sodann aber „über das Zeitalter dieser Gesetzgebung“ gehandelt (S. 212 ff.), wobei Bleek einer-, Graf anderseits ausführliche Zurückweisung erfahren. Hauptsächlich wird dabei das Verhältnis des PC zum Deuteronomium genauer untersucht. „Das Deuteronomium“, sagt Riehm, „ist nachweislich mit dem Priestergesetz bekannt und setzt dasselbe voraus“ (219). Dies ergiebt sich ihm aus dem Verhältnis von Deut. 14, 1—21 zu Lev. 11, besonders daraus, daß der Deuteronomiker den Schluß des Gesetzes in Lev. 11, 24 ff. wegließ, „zum Teil darum, weil er nach Deut. 14, 3 nur angeben will, was nicht gegessen werden darf“ (219). Ebenso kann Deut. 24, 8 „sich nur auf die in Lev. 13 und 14 enthaltenen Gebote beziehen“ (220) u. s. w.

Auch sonst erklärt Riehm es für unrichtig, dem D „eine chronologische Mittelstellung“ zwischen dem Bundesbuch und P zuzuerkennen: denn das Priestergesetz knüpft „nirgends an das spezifisch

Deuteronomische an“, das sich als eine Weiterbildung des Bundesbuchs erweist (221). Das vorläufige Ergebnis ist: das Priestergesetz stammt aus vorexilischer Zeit; es ist jünger als das Bundesbuch und das Heiligkeitsgesetz, aber älter als D[1]). Sein Widerspruch mit der vorexilischen Kultussitte braucht nicht zur entgegengesetzten Folgerung zu führen, denn ein solches Gesetz konnte selbst in wichtigen Bestimmungen lange Zeit nicht durchdringen, wie auch sogar in nachexilischer Zeit einzelne Gesetze z. B. Lev. 25 unausgeführt blieben (225). Den Hauptinhalt der Gesetze haben wir auf die geistige Urheberschaft Moses zurückzuführen (225 ff.).

Den Schluß der Gesetze bildet das deuteronomische Gesetz Deut. 4, 44 bis Kap. 28 (S. 233—248). Es gehört ohne Zweifel der nachsalomonischen Zeit an, wird aber ohne Grund erst unter Josia verlegt, „es muß spätestens zur Zeit des Hiskia entstanden sein“ (246). Nicht der Verfasser selbst, sondern erst der Deuteronomiker hat das Buch Mose zugeschrieben.

Auch in der Behandlung des pentateuchischen Geschichtsstoffes (248—365) geht Riehm den bisher eingeschlagenen Weg vom Früheren zum Späteren. — Für die ältesten Bestandteile der Erzählung erklärt er Num. 33, 1—49. Num. 1 f. 4. Num. 21, 14 f. 17 f. 27—30 (ohne freilich auf Ed. Meyers Untersuchung über dieses Kapitel einzugehen), nicht aber Ex. 17, 8 ff.

Es folgt nun eine Erörterung unter der Überschrift „die elohistische Grundschrift des Pentateuchs“ (253—280). Nach dem, was wir wissen, kann es sich jetzt nur noch um die erzählenden Stücke der sog. Grundschrift handeln, welche freilich, wie Riehm selbst sagt, „von dem Priestergesetz nicht zu trennen“ sind (253). Störend wirkt, daß Riehm hier fast durchgehends die frühe Abfassung des Buches voraussetzt, während doch gerade sie bewiesen werden soll und von ihm im weiteren Verlauf auch eingehend zu beweisen versucht wird. So lesen wir denn, ehe die Zeitfrage ex professo behandelt wird, eine ganze Anzahl von Sätzen der folgenden Art: Die Patriarchengeschichte von P erwähnt „noch

1) Die Buchstaben sind hier und im Folgenden der Kürze halber von mir eingesetzt, obwohl Riehm selbst sie nicht verwendet.

nichts von mosaischen gottesdienstlichen Gebräuchen"; „die Geschichtsdarstellung ist noch nicht ... von dem Grundgedanken der alttestamentlichen Religion beherrscht"; „die menschlich-geschichtlichen Vermittlungen sind öfter noch ersichtlich"; „mit der noch geringen Entwickelung des geschichtlichen Interesses und dem noch engeren Gesichtskreis des Volkes hängt es zusammen ..." (254 f.)

Riehms Untersuchung über die Abfassungszeit (267 ff.) liefert das Ergebnis, daß die Priesterschrift der ersten Königszeit angehöre, und zwar, entgegen der früheren Ansicht des Verfassers, nach Erbauung des Tempels und nach der Reichsspaltung (279). Königtum und Tempel müssen, wie Riehm glaubt, noch etwas Neues gewesen sein. Nur so erkläre sich, daß das Gesetz das Königtum nicht berücksichtige und daß nirgends auf Juda als Königsstamm hingewiesen werde (278). Den wichtigsten Stützpunkt für seine Zeitbestimmung findet Riehm aber in der Annahme, daß der prophetischen Periode der Geschichte Israels eine priesterliche vorangegangen sei und diesem Gang der Dinge auch die litterarische Entwickelung entsprochen haben möge (268), sowie in dem Nachweis der älteren und darum noch einfacheren und geschichtlich treueren Überlieferung in P (270 ff.)[1]).

Die Erörterung über die jehovistische Urkunde und den „zweiten Elohisten" weicht von dem sonst über diesen Gegenstand zu Lesenden nicht gerade erheblich ab, so daß ich mich kurz fassen kann. Das erstere Buch setzt Riehm „nicht vor" Joram (852—845), das letztere etwas früher, aber hinter P. Beide sind voneinander unabhängig. Als eine feine Bemerkung hebe ich hervor, daß die Erwähnung der Anrufung Jahves an heiligen Stätten wie Betel und Beerseba diese Orte vielleicht nur als Gebets-, nicht als Opferstätten bezeichnen wolle. Riehm vermutet, der Erzähler wolle zwar noch nicht die Forderung der Konzentration des Kultus in Jerusalem geltend machen, aber doch auch den ihm anstößigen Kultus nicht begünstigen (287 f.). Auffallend hingegen ist, daß Riehm

---

1) S. 274 wird freilich im Widerspruch mit 271 f. anerkannt, daß die jehovistische Erzählung oft die ursprünglichere Form biete — eine Unebenheit, die der Herausgeber nicht stehen lassen durfte.

Gen. 22 dem Elohisten abspricht und für seinen Jehovisten in Anspruch nimmt. Und im höchsten Grade störend wirkt es, daß Riehm zwar vorübergehend (289—291) die Ergänzungshypothese zugunsten der Urkundenhypothese bestreitet, hingegen im übrigen Texte fortgesetzt von einer jehovistischen und einer elohistischen Ergänzungsschrift redet.

Ich weiß nicht, ob die Vermutung allzu gewagt ist, daß dieser ganze Abschnitt von Riehm ursprünglich im Sinne der Ergänzungshypothese und zur Zeit ihrer Herrschaft geschrieben war und ihre Ablehnung erst ein späterer Eintrag in das Heft ist, den uns der Herr Herausgeber, zusehr dem Beispiel der alttestamentlichen Redaktoren folgend, in seiner übergroßen Pietät gegen den Text des Verfassers so unvermittelt, wie er ihn vorfand, hat abdrucken lassen. Vgl. 280: die Stücke unseres Buches dienen „zur Ergänzung und Erweiterung der Grundschrift" mit 290: die jehov. Stücke können „unmöglich als Ergänzungen und Erweiterungen der Grundschrift verfaßt sein"; darauf sofort wieder 300: „diese [jehov.] Hauptergänzungsschrift"; ebenso 302 und darauf 304 ff., wo auf wenigen Seiten mehr als ein Dutzend mal von der jehovistischen und elohistischen „Ergänzungsschrift" die Rede ist, während dann in dem m. E. ebenfalls aus späterer Zeit stammenden Abschnitt über die Redaktion des Pentateuchs (§ 25) wieder J und E als „unabhängig" von der Grundschrift entstandene Geschichtswerke bezeichnet werden (318).

Ich übergehe, was Riehm zum Teil recht Interessantes über den Deuteronomiker[1]) und die Redaktion ausführt, um noch einige Worte über den Rest des I. Bandes zu sagen.

Die Erörterung über das Buch Josua begnügt sich nach den Spuren der „Grundschrift" und des Deuteronomisten zu suchen, ohne sich um die nicht grundschriftlichen Stücke, besonders im ersten Teil des Buches, viel zu kümmern. Es bleibt bei allgemeinen Betrachtungen derart: die elohistische Ergänzungsschrift scheint auch die Geschichte der Eroberung des heil. Landes dargestellt zu haben, die sich im Buch Josua finden mußte.... „In diesem Sinne redet

1) Leider ist hier auf Kuenen und Dillmann keine Rücksicht genommen.

man jetzt vielfach vom Hexateuch" (377). Ich erinnere in betreff dieses „jetzt" an das oben Bemerkte.

Den Abschluß dieses I. Bandes bildet die Besprechung der drei übrigen historischen Bücher: Richter, Samuel und Könige. Riehms Ausführungen kommt hier der Umstand zugute, daß die gelehrte Untersuchung der letzten 1½ Jahrzehnte unter dem Eindruck der gewaltigen Bewegung auf dem Gebiete der pentateuchischen Forschung sich von diesen Büchern vielfach ferne gehalten hat. Zieht der Leser, wie er billigerweise muß, in Betracht, daß auf die Untersuchungen der letzten Jahre noch keine Rücksicht genommen sein kann, so wird er bei diesen Kapiteln den Eindruck gewinnen, daß sie im allgemeinen dem Stande unserer Erkenntnis bei Riehms Tode entsprechen, in manchen Punkten fördernd über ihn hinausgehen.

Besonders scheint mir das eben geäußerte Urteil von Riehms Besprechung des Richterbuches zu gelten. Ich finde in ihr eine Reihe feiner und fruchtbarer Beobachtungen und Vermutungen, die, wie ich glaube, auch nach der neuesten Untersuchung dieses Buches durch Budde ihr Recht behalten. In manchen Stücken gilt dies auch in betreff des Samuelbuches, wenngleich hier die von Cornill schon 1885 aufs neue aufgeworfene Frage hätte mitberücksichtigt werden sollen, ob die pentateuchische Quellschrift E sich in diesem Buche wiedererkennen lasse oder nicht. Ebenso hätte es die Untersuchung des Richterbuches nur noch weiter fördern können, wenn Riehm die schon 1881 und in den folgenden Jahren durch Meyer, Stade und Böhme in Fluß gebrachte Frage nach der Beteiligung von J und E am Richterbuch aufgenommen hätte.

Ich kann mich nach dieser eingehenden Besprechung des I. Bandes über den II. kurz fassen. Wie Riehms Einleitung ihre Aufgabe anfaßt, wird aus jenem zur Genüge klar. Der II. Band geht in dieser Hinsicht keinen wesentlich anderen Weg, weder was die Arbeit des Verfassers, noch was die des Herausgebers anlangt. Überall finden wir die an Riehm längst bekannte und geschätzte, aber nicht selten auch zu seiner schwachen Seite werdende Gründlichkeit des Eingehens auf seinen Gegenstand, die ihn veranlaßt, seinen Stoff von allen Seiten und wieder und wieder ins Auge

zu fassen und ihn nicht loszulassen, bis ihm sein volles Recht geworden ist. Überall jene seiner Person so wohlthuend anhaftende Wärme religiösen Empfindens, die ab und zu dem Ton des Buches geradezu etwas Pastorales verleiht (vgl. z. B. II, 113 über Ezechiel). Überall bei aller grundsätzlichen wissenschaftlichen Freiheit dieselbe Behutsamkeit und Vorsicht im Urteil, die, um ja nicht zu viel zu sagen, lieber je und dann zu wenig sagt.

Daher begnüge ich mich, den Inhalt des zweiten Bandes in Kürze zu skizzieren und einige Bemerkungen anzuknüpfen.

Die נביאים אחרונים leitet ein Kapitel über den Prophetismus des Alten Bundes ein, in dem über die Berufsstellung der Propheten und den geschichtlichen Entwickelungsgang des Prophetismus, die Propheten als Offenbarungsmittler, das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, messianische Weissagung und dergl. gehandelt wird. Greift hier manches über den Rahmen dessen hinaus, was man in einer alttestamentlichen Einleitung erwartet, so wird es doch dankbare Leser finden.

Als Propheten der vorassyrischen Periode werden behandelt: Joel, Amos, Hosea — ersterer mit Entschiedenheit an die Spitze gestellt. Der assyrischen Periode werden zugeteilt: Jesaja, Micha, Nahum. Über Stades Hypothese wird, ohne die Gegenäußerungen von Nowack und Ryssel zu erwähnen, bei Micha kurzweg gesagt: „Über andere Unechtheiten vgl. Stade, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1881, S. 161 ff.“ (II, 75), so daß der Leser den Eindruck gewinnt, als stimmte Riehm Stades Ergebnissen kurzerhand zu, was nach dem Zusammenhang nicht der Fall ist. Das ist Schuld des Herausgebers, der eine kurze Notiz im Hefte, die ohne Zweifel im Vortrag mündlich weiter ausgeführt wurde und notwendig der weiteren Ausführung bedurfte, kurzweg abgedruckt hat. Auch die Überschrift dieses Kapitels ist, besonders im Register, mißverständlich: notwendig mußten neben Jesaja 1—39 noch Micha und Nahum genannt werden.

In der „chaldäischen“ Periode werden aufgeführt: Jeremia, Ezechiel, Zephanja, Habakuk, Obadja, Deuterojesaja; in der nachexilischen: Haggai, Sacharja, Maleachi, Jona. Bei Sacharja (§ 78, 79) wird gegen Stades Ansicht Kap. 9—11 einem Zeit-

genossen Hoseas (II, 156), Kap. 12—14 unter Berufung auf Bleek einem Zeitgenossen Jeremias (159) zugewiesen. Sehe ich richtig, so hat aber Riehm selbst im ursprünglichen Text die Frage, wenngleich unter Hinneigung zu Bleeks Ansicht, noch offen gelassen. Er erklärt: Bleeks Ansicht sei richtig, wenn 12, 11 sich auf den Tod Josias bei Megiddo beziehe, was immerhin recht möglich sei; darauf folgt der Satz: „Dieser Ansicht pflichtet auch Riehm bei s. Art. Hadadr., Bibl. Handwörterbuch." Er kann wohl nur Zusatz des Herausgebers sein. Solche Eingriffe finden sich auch sonst (vgl. I, 289 den obendrein nach dem Zusammenhang [s. o.] nur halbwahren Satz: „Auch Riehm erklärt sich entschieden für die Urkundenhypothese"). Diese Zusätze haben das Erfreuliche, daß man den Eindruck gewinnt, der Herausgeber habe wenigstens etwas am Texte gethan. Aber sie sollten doch irgendwie kenntlich gemacht sein. Denn es ist unnatürlich, daß Riehm in seinem eigenen Buche, wo es sich nicht um Citate handelt, von sich als „Riehm" redet.

Die Hagiographen (II, 171—348) bespricht Riehm unter den drei Gesichtspunkten: „die poetischen Bücher" (lyrische Poesie: Psalmen, Klagelieder, Hoheslied; didaktische Poesie: Sprüche, Hiob, Kohelet), „Nachtrag prophetischer Schriften" (Daniel), „Nachtrag historischer Schriften" (Ruth, Chronik, Esra, Nehemia, Esther).

Entschieden nicht im Verhältnis zu der Ausführlichkeit des übrigen Werkes steht die Behandlung der allgemeinen Einleitung in den beiden Schlußteilen. Es hängt dies freilich wohl mit dem Umstande zusammen, daß unser Buch aus Vorlesungen entstanden ist und somit vorwiegend Lehrzwecken dienen will. Für sie mag ein Überblick über die Geschichte des Kanons und des Textes genügen. Hauptteil II (II, 349—405) giebt die „Charakteristik der ganzen Sammlung der heiligen Schriften Alten Testaments nach ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit" in drei Abschnitten: 1) die Entstehung der Sammlung und ihre Geschichte bei den Juden. Bildung des Kanons; 2) Geschichte der Sammlung der alttestamentlichen Bücher in der christlichen Kirche; 3) das Alte Testament als die Sammlung der Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung.

Den Schluß des Ganzen bildet der III. Hauptteil über den Text des Alten Testaments oder die „Charakteristik der gegenwärtigen Textbeschaffenheit der Bibel [soll heißen: des Alten Testaments] im Verhältnis zur ursprünglichen. Nachweis der Mittel und Wege zum Verständnis ihres Textes“ (II, 406—557). Hier wird die Septuaginta ihrer Bedeutung entsprechend eingehend gewürdigt — ein Abschnitt, der auch nach dem, was wir sonst besitzen, noch interessant und lehrreich zu lesen ist. Kürzer werden die unmittelbaren orientalischen und die lateinischen Übersetzungen abgehandelt.

Nicht weniges ist freilich auch hier befremdlich. Es ist ein Unrecht gegen den sel. Riehm, daß der Herausgeber Sätze wie die folgenden als die neueste Belehrung über den Gegenstand enthaltend stehen ließ: „Ein [der einzig namhaft gemachte!] Abdruck desselben [des Codex Vaticanus] ist 1837 durch Kardinal Angelo Mai besorgt und 1857 in 5 Quartbänden erschienen, ist indes unzuverlässig und fehlerhaft“ (500); ein vollständiges Faksimile des Codex Alexandrinus „ist auf königliche Kosten mit ungeheurem Geldaufwand durch H. H. Baber . . . herausgegeben; nach Tischendorf enthält diese Ausgabe viele Fehler“ (500); Tischendorf „besorgte eine genaue Wiedergabe des neutestamentlichen Teils des Codex [Sinaiticus]; der beabsichtigte Abdruck des alttestamentlichen Teils ist nicht [!] erfolgt“ (501).

Nach diesen Proben, die ich erheblich vermehren könnte, darf es uns freilich nicht wundern, daß auch von de Lagardes Luciantext nicht die Rede ist und daß bei der Erwähnung von Arbeiten über das Verhältnis der alexandrinischen Übersetzung einzelner Bücher zum hebräischen Text Arbeiten wie Vollers' Dodekapropheton, Cornills Ezechiel, Baethgen in JPTh 1882, 407 ff. und dergl. — von Neuerem ganz zu geschweigen — nicht erwähnt werden! Allein wer ein Manuskript der alttestamentlichen Einleitung für den Druck zuzubereiten unternimmt, muß doch wenigstens von Vercellone und Cozza, vom großen Petersburger Sinaiticus, vom Londoner Codex Alexandrinus von 1881 ff., von de Lagardes Luciantext eine Ahnung haben! Daß Riehm selbst das alles wußte, versteht sich von selbst. Ich

vermute, daß er in den Vorlesungen an diese Dinge öfter nicht mehr gekommen ist; er muß es daher versäumt haben, das Heft auch nur in Notizen und Nachträgen dem Stand der Dinge entsprechend fortzuführen, bezw. Fehler, die sich eingeschlichen hatten, zu berichtigen.

Wider Willen bin ich damit schon an die leidige Aufgabe herangetreten, die Verdienste des Herrn Herausgebers um die Wissenschaft zu prüfen. So gerne ich mich ihr entzöge, so darf ich es doch nicht, schon um des guten Namens des Verfassers willen, nachdem ich einmal, dem wiederholt geäußerten Wunsche der Redaktion nachgebend, mich bereit erklärt habe, den Lesern dieser Zeitschrift über das uns vorliegende Werk Bericht zu erstatten. Wie ich von zuverlässiger Seite höre, hat der sel. Riehm irgendwelche Verfügung, daß diese Vorlesungen zu veröffentlichen seien, nicht hinterlassen. Es konnte dies nach dem vorliegenden Thatbestand auch nicht wohl anders sein. Riehm steht uns allen, die ihn kannten, vor der Seele als die Gewissenhaftigkeit und Bescheidenheit selbst: vermöge der ersten mußte er wissen, daß das Heft in seiner vorliegenden Gestalt nicht ohne weiteres zum Druck taugte; vermöge der zweiten konnte ein Mann wie Riehm nimmermehr wollen, daß zwei Bände dieser Art, so wie sie sind, unter seinem Namen in die Welt ziehen sollten.

Der Herr Herausgeber aber mußte sich darüber klar sein, daß ein nachgelassenes Manuskript eines Gelehrten, das nicht von demselben ausdrücklich als fertig und druckreif bezeichnet ist, doch nicht einfach in die Druckerei geschickt und dem Setzer übermittelt werden darf. Liegt der Fall so, so ist überhaupt nicht abzusehen, wozu der Name des Herausgebers auf dem Titelblatt figuriert; liegt der Fall aber anders, so muß derjenige, der sich dazu erbietet, ein Heft zum Druck zu besorgen, doch wissen, welche Pflichten gegen die Leser und gegen den verstorbenen Autor er damit auf sich nimmt.

Der Herr Herausgeber hat dies nicht bedacht. Bei einiger Sachkenntnis, wie sie für die von ihm übernommene Aufgabe durchaus nötig war, mußte er auf den ersten Blick erkennen, daß das ihm in die Hände gegebene Manuskript in größeren Partieen den

Stand der Dinge, wie er vor zehn und mehr Jahren gewesen war, zur Voraussetzung hatte. Es gehörte wenig Scharfblick — weniger als zur Unterscheidung der alttestamentlichen Quellen und ihrer Überarbeitungen — dazu, um zu erkennen, daß die Aufzeichnungen Riehms recht verschiedenen Zeiten entstammten. Sicherlich gab dies schon die äußere Beschaffenheit des Manuskripts an die Hand. War dies aber auch nicht der Fall, so mußte der Inhalt bekunden, daß die erste Anlage des Heftes nicht selten einer Zeit entstammte, wo andere Fragen und Namen im Vordergrund der Diskussion standen als heute und bei Riehms Tode, und daß mehrfach erst spätere dem Texte mehr oder weniger organisch einverleibte Zusätze über den Fortschritt der Wissenschaft Auskunft gaben, daß je und je aber solche Zusätze auch ganz weggeblieben waren.

Nur so erklären sich Thatsachen, wie die oben schon genannte, daß Riehm beim Pentateuch in einem längeren Abschnitt fortgesetzt von Ergänzungsschriften redet und daneben doch gelegentlich die Ergänzungshypothese bekämpft. Nur so erklärt es sich auch, daß unser Buch sich viel ausführlicher, als wir dies heute erwarten, mit Hengstenberg, Hävernick und Keil auseinandersetzt — Namen, die im wesentlichen einer entschwundenen Periode angehören. So verstehen wir die vorher angeführten Sätze über die Septuaginta, so gut wie den Umstand, daß die Erörterung über P in § 17 da, wo vom Zeitalter dieser Schrift die Rede ist (S. 212 ff.), sich ausschließlich damit beschäftigt, Bleek und Graf zu widerlegen, diesem Passus aber ziemlich unvermittelt einen andern voranstellt (S. 204 ff.), in dem Wellhausen bekämpft wird. Dasselbe gilt von der Thatsache, daß unser Buch bald von Delitzschs und Dillmanns Genesis die dritte Auflage als die „neueste“ citiert, bald aber von beiden die vierte kennt (vgl. S. 158 und 365; S. 106. 154 und 365). Heute müßte von beiden die fünfte Auflage genannt werden. Ebenso daß Kuenen und mancher andere, den Riehm sicher wohl kannte, gar nicht, oder kaum vorübergehend genannt ist.

Alles das kann Riehm unmöglich zur Last fallen. Die Verantwortung dafür trifft den Herausgeber. Nun lesen wir freilich

in des letzteren Vorwort, daß er mit gutem Bedacht so gehandelt hat, um „den eigenen Standpunkt“ zurücktreten und nur Riehm reden zu lassen. Das klingt in der That wie eine Rechtfertigung. Aber leider wird die Sache dadurch nicht besser. Riehms „Standpunkt“ sollte Herr Brandt freilich nicht antasten, wenn er sein Buch herausgeben wollte. Das heißt, er sollte Riehms Resultate und die Gründe, die der Verfasser dafür ins Feld führte, dem Leser getreulich mitteilen. Ob die letzteren überall genau in der Form und Ausdehnung, in der er sie fand, und nicht vielmehr in einer Gestalt, wie sie den heutigen Leser interessiert, war jedenfalls ernstlich zu überlegen, wenngleich ich anerkenne, daß damit dem Herausgeber ein großes Stück Arbeit erwachsen wäre.

Aber wie er auch über den letztern Punkt denken mochte — war Riehms „Standpunkt“ angerührt, wenn er nicht etwa seine Ansichten und Ergebnisse, wo sie ihm unrichtig schienen, sondern seine thatsächlichen Angaben, wo sie unrichtig sind, berichtigte? War es eine Verletzung der Pietät gegen den Verfasser, wenn Herr Brandt im Jahr 1889 die Worte: „Der neueste Erklärer der Genesis, Dillmann 1875“ (I, 158) oder die früher aus II, 500 f. angeführten Sätze, weil sie heute positiv unrichtige Belehrung geben, veränderte? wenn er Widersprüche, wie sie zwischen I, 270 f. und 274 oder zwischen I, 280. 300 ff. und 289 ff. (s. o.) sich in den Text eingeschlichen hatten, beseitigte? Oder glaubte der Herr Herausgeber wirklich allen Ernstes, es dem Andenken Riehms schuldig zu sein, daß er nach Masoretenart selbst notorische Schreibfehler und Flüchtigkeiten seiner Vorlage wiedergab? Riehm schreibt bald „Jehovah“, bald „Jahveh“, bald „Jhvh“ (z. B. I, 126. 169. 177. 179) — der Herausgeber läßt die Inkonsequenz „um ein möglichst getreues Bild .... zu geben“ (Vorw. d. Herausg.)! Riehm scheint geschrieben zu haben: „Erster Teil“, „Zweiter Band“; und im ersten Hauptteil: „1. Abteilung“, „2. Abteilung des Kanons“ — sollte das dem Leser vorenthalten werden dürfen? Er begeht in Citaten ab und zu Fehler und Flüchtigkeiten (I, 345: „Goldziher, die Juden in Mekka“, womit ein Buch von Dozy mit Goldzihers „Mythus bei den Hebräern“ verwechselt ist; I, 164: „Delitzsch im litterar. Beiblatt zu Luthardts Allgem.

luth. Kirchenztg.“, womit an die Zeitschr. für kirchl. Wissensch. ꝛc. gedacht ist) — es wäre ein Frevel, sie zu berichtigen! Rührende Treue!

Kurz: ich kann beim besten Willen, gerecht zu sein, nicht finden, was Herr Brandt für das Buch gethan hat, wenigstens ist mir an sichtbaren Leistungen nur eine ganz unmotivierte Nennung Cornills II, 296 aufgestoßen. Aber wozu diese Notiz, da nicht einmal Cornills Ezechiel, nicht Kuenen, überhaupt nichts sonst nachgetragen ist? Was er etwa unsichtbar (s. o.) am Text geändert hat, fürchte ich, war nicht zu dessen Heil.

Ich kann aber von diesem Buche nicht scheiden, ohne auf Riehms Arbeit selbst, die uns auch in dieser unvollkommenen Schale teuer und wertvoll ist, noch mit einigen Worten zurückzukommen. Riehm war, wie alle, die ihn kannten, wissen, ein echter Gelehrter von unbestochenem Wahrheitssinn und unermüdlichem Eifer, zugleich ein Theologe von wärmster christlicher Innerlichkeit. Das ganze Buch zeugt davon. Er tritt als ganzer, vollwichtiger wissenschaftlicher Arbeiter vor uns, der in die Probleme sich versenkt und mit ihnen ringt. Und er tritt zugleich vor uns als akademischer Theologe, der wünscht, seinen Hörern etwas Bleibendes zu geben, nicht allein für die Erkenntnis, sondern für Amt und Leben; der in diesem Gedanken die Vorlesung eröffnet und der von seinen Zuhörern nicht scheiden kann, ohne ihnen noch zum Herzen geredet und die Überzeugung ausgesprochen zu haben, „daß nur einer den Anforderungen der Kritik und streng geschichtlichen Schriftauslegung gewissenhaft nachkommenden alttestamentlichen Wissenschaft, die den ewigen Offenbarungsgehalt ans Licht zu stellen bestrebt ist, die Zukunft in der Wissenschaft sowie in der Gemeinde gehört“.

Wenn ich mir trotzdem erlaube, der Arbeit des verehrten Mannes prüfend noch etwas näher nachzugehen, so thue ich es in dem Bewußtsein, damit dem Sinne des Verewigten zu entsprechen, der von unserer gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit nie eine andere Meinung hegte, als daß sie durch die lebendige und freimütige Diskussion allein ernstlich gefördert werden könne. Das Eintreten in die Streitfragen wird immer der beste Dank sein, den wir an-

dern, es seien Lebende oder Tote, für von ihnen empfangene Anregung und Förderung abstatten können. Von Einzelheiten sehe ich ab und beschränke mich auf einige allgemeine Erörterungen.

Es entspricht der in Riehms ganzer Persönlichkeit liegenden Neigung zu theologischer Behandlung und Fruchtbarmachung rein wissenschaftlicher Gegenstände, daß er darauf bedacht ist, seinen Hörern auch bei der Vorlesung über alttestamentliche Einleitung neben der wissenschaftlichen Belehrung eine Förderung für Herz und Leben zuteil werden zu lassen. Diesem Bestreben gemäß sucht Riehm schon zu Anfang seines Buches einen Begriff der alttestamentlichen Einleitung festzustellen, der hierfür Raum läßt. Er wendet gegen die Definition: die alttestamentliche Einleitung sei die biblische Litteraturgeschichte des Alten Testaments, ein, durch diese Behandlungsweise verliere unsere Disziplin den Charakter einer theologischen Wissenschaft (I, 6). Sie werde damit „von einem allgemeineren, nicht eben theologischen Gesichtspunkt aus als Glied in dem Gesamtorganismus aller Wissenschaften aufgefaßt", welcher Mangel einer engeren Beziehung unserer Disziplin zu den übrigen theologischen Wissenschaften „starke Bedenken" erregen müsse (I, 7). Riehm kommt daher zu dem Ergebnis, die Aufgabe unserer Disziplin bestehe darin, „die biblischen Schriften im einzelnen und im ganzen als das zu charakterisieren, was sie wirklich sind, was sie insbesondere in ihrem Verhältnisse zu den Offenbarungen Gottes sind" (I, 10). Er bestimmt daher die sogenannte Einleitung als „litterargeschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der göttlichen Offenbarung" (I, 10). — Die Konsequenz dieser Begriffsbestimmung ist es, daß wir dann am Ende der einzelnen Abschnitte regelmäßig wiederkehrende Auseinandersetzungen über den „Pentateuch als Offenbarungsurkunde", „die Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige als Offenbarungsurkunde" (I, 349 ff. 468 ff.), über die prophetischen Schriften als Offenbarungsurkunden (II, 27 ff. 169 ff.), über die Bedeutung des Pentateuchs oder der didaktischen Schriften als Offenbarungsurkunden (II, 199 ff. 288 ff.) vorfinden.

Kein Mensch wird dagegen etwas einzuwenden haben, daß ein

theologischer Lehrer, der alttestamentliche Einleitung liest, seine Zuhörer auch über diese Punkte aufklärt, oder wenn er über den Gegenstand schreibt, Abschnitte dieser Art einschaltet. Ich selbst gebe in meinen Vorlesungen ab und zu Bemerkungen und Anhaltspunkte in diesem Sinne. Aber darf man sagen, die Einleitung ins Alte Testament sei an und für sich schon eine theologische Disziplin und müsse es unter allen Umständen sein? Sie ist es für den theologischen Lehrer und wird ihm dazu unter der Hand angesichts der vor ihm sitzenden theologischen Jugend. Aber gehört das zu ihrem Begriffe und haben wir ein Recht, diesen Gesichtspunkt in der Weise, wie Riehm es thut, in die Begriffsbestimmung unserer Wissenschaft aufzunehmen? Ich glaube nicht.

Was Riehm an den obengenannten Stellen über das Verhältnis der einzelnen alttestamentlichen Bücher zur göttlichen Offenbarung ausführt, sind Lehnsätze aus der christlichen Dogmatik. Gewiß sind solche Lehnsätze am Platze, zumal vor einem theologischen Publikum, so gut wie wir allerlei andere Lehnsätze aus der Philologie, aus der alten und neuen Geschichte, aus Ethik, Pastorallehre, Kirchengeschichte herbeiziehen können, je nachdem wir es zur weiteren Belehrung unserer Hörer und Leser über den Gegenstand und zur deutlicheren Veranschaulichung desselben für ersprießlich halten. Aber sie gehören nicht zur Substanz der alttestamentlichen Einleitung. Wäre das der Fall, so müßte unsere alttestamentliche Einleitung im Gegensatz zu einer andern etwa möglichen den Namen: theologische Einleitung ins Alte Testament führen, woraus sofort wieder eine evangelisch-theologische gegenüber der katholisch-theologischen u. s. w. werden würde.

Die Konsequenz wäre, daß wir dann auch weitere nicht zum System der christlichen Lehre selbst gehörige Disziplinen wie die Kirchengeschichte in eine theologische und profane Disziplin scheiden müßten. Ein Lehrer oder Schriftsteller, der der Überzeugung lebt, daß die christliche Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen und die Anstalt zur Vermittlung christlichen Heiles ist, wird sicher ihre Geschichte dem entsprechend vortragen und seine Überzeugung durchspüren lassen. Aber ist das die Substanz der Kirchengeschichte? und wäre es nicht gefährlich, eine theologische Kirchengeschichte von

einer profanen ex professo zu scheiden, weil dadurch, wo nicht die Gefahr, so doch der Schein entstünde, daß dem Subjektivismus und der Konstruktion auf Kosten der objektiven Thatbestände Thür und Thor geöffnet werde?

Thatsächlich wird ja ein theologischer Lehrer vor einem theologischen Publikum auch solche Stoffe wie Kirchengeschichte und biblische Einleitung immer in gewissem Maße — der eine in größerem, der andere in geringerem — theologisch behandeln. Insofern fühle ich mich mit Riehm vollkommen eins. Aber diese Behandlung rechne ich nicht zum Begriff der betreffenden Wissenschaft an sich, denn sie folgt nicht von selbst aus der wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes. Sie folgt vielmehr aus der Würdigung, die ich selbst dem Gegenstand angedeihen lasse. Sie stellt den Geist dar, der das Ganze durchdringt, abgesehen von den einzelnen Ergebnissen des Forschens, die allerdings pädagogisch höchst wertvolle subjektive Färbung aus der Individualität und der ethisch-religiösen Persönlichkeit des Lehrers. — Rechnen wir aber das zum Wesen der betreffenden Disziplin, speziell der alttestamentlichen Einleitung, so können wir leicht bei den eigenen Hörern wie bei Draußenstehenden den Glauben erwecken, als behandelten wir historische Fragen von dogmatischen Voraussetzungen aus und als hätten beispielsweise theologische Erwägungen Einfluß auf die Beantwortung der Frage, warum im Pentateuch הוא für das Femininum steht, woher תורה kommt und in welchem Sinn es im einzelnen Falle gebraucht ist u. s. f. Thatsächlich konnte eine solche Auffassung niemand ferner liegen als Riehm.

Ein zweiter Punkt, den ich in Kürze noch zu beleuchten versuchen möchte, ist Riehms Behandlung der Hexateuchfrage. Ich habe nicht die Resultate im Auge. Wie ich zu der Frage selbst stehe, habe ich an einem andern Orte erörtert, und auszuführen, wie weit ich etwa von dem dort Dargelegten einzelnes zu modifizieren hätte, ist hier weder Raum noch Anlaß. Vielmehr meine ich die ganze Behandlungsweise.

Daß der über 300 Seiten umfassende Abschnitt zu breit ist, fällt dem Herausgeber zu, dem es niemand verübelt hätte, wenn er z. B. das erste Kapitel über den Inhalt des Pentateuch erheb-

lich gekürzt hätte. Hingegen halte ich es für keinen besonders glücklichen Griff Riehms, daß er die jetzt fast allgemein gewordene Zusammenfassung des Pentateuch mit dem Buch Josua als Hexateuch wieder preisgegeben hat. Er hätte dazu nur dann ein Recht, wenn er nachweisen wollte, daß das Buch Josua selbständige, von den pentateuchischen verschiedene Quellen verarbeite. Dies ist aber nicht der Fall. Denn Riehm findet im Buch Josua die Grundschrift und den Deuteronomisten, und dazu weitere Stücke, die nicht allein wahrscheinlich von J und E („namentlich läßt sich die Hand des Jehovisten hier und dort erkennen" I, 377) herrühren, sondern die auch vom Redaktor des Pentateuch „miteinander und mit den Stücken der Grundschrift verbunden worden" sind (I, 377). Liegt die Sache so, so ist kein Grund, den Namen Hexateuch und die daraus folgende Anordnung abzulehnen.

Aber auch im übrigen habe ich gegen den von Riehm gewählten Weg Bedenken. Riehm scheidet das Kapitel über die Entstehung des Pentateuch in zwei gesonderte Untersuchungen über das Gesetzliche und das Geschichtliche. Die Folge sind unvermeidliche Wiederholungen, die um so störender wirken, als das Ganze ohnehin nicht sehr fließend geschrieben ist, da es, wie wir oben sahen, nicht aus einem Guß gearbeitet ist. So erhalten wir über das Alter von P nicht allein in § 20 eine doppelte Auseinandersetzung (S. 267 ff. und 276 ff.), sondern ganz wesentliche Punkte sind schon vorher in § 17 vorweggenommen, die wir in § 20, um ein Bild über P zu bekommen, doch immer vergleichen müssen. Ebenso lesen wir über das Deuteronomium, das schon § 10 eingehender als es für den dortigen unmittelbaren Zweck nötig war, besprochen hat, Riehms Ansicht teils in § 18, teils in § 24 — zusammen ebenfalls an drei Orten, während man in § 18 in der That erwartet, die Untersuchung über D werde jetzt zu Ende geführt. Diese den Gang der Erörterung, besonders bei P, in der That nicht fördernde Trennung ist um so befremdlicher, als gerade Riehm es war, der einstens G r a f gegenüber dem Gedanken zum Sieg verholfen hatte, daß Gesetz und Geschichte in P nicht grundsätzlich zu scheiden seien. Ist das so, so werden sie auch methodisch nicht in dem Maße zu trennen sein, wie Riehm es thut.

Innerhalb dieser zwei Gebiete, Gesetz und Geschichte, geht Riehm nun so vor, daß er die einzelnen Bestandteile chronologisch aufeinander folgen läßt: älteste Gesetzsammlungen, H, P, D — älteste Erzählungen, P, J, E, eingelegte Stücke, D (bzw. D²). Diese Anordnung ist synthetisch, sie setzt diejenige Reihenfolge voraus, die sich dem Verfasser ergeben hat und sich dem Leser aus der Darstellung ergeben soll. Handelt es sich um feste Resultate, die dem Leser einfach belehrend vorgeführt werden sollen, so wird niemand die synthetische Anordnung beanstanden. Allein wir haben es mit einem Gegenstand zu thun, wo fast jeder Satz, den wir aussprechen, bestritten ist und für jeden Schritt, den wir thun, erst eine feste Unterlage unseres Fußes gesucht werden muß. Riehms Werk dient dazu, seiner Entstehung nach, Lehrzwecken in höherem Sinne. Es untersucht die Fragen und will zum selbständigen Nachdenken derselben anregen. Hierzu paßt, glaube ich, nur die analytische Methode, die den Leser in die Werkstatt des Gelehrten direkt einführt und die Dinge vor ihm wachsen läßt, so wie sie in uns selbst zu Erkenntnissen bezw. Vermutungen heranwachsen. Zu diesem Zweck wird man aber immer noch am besten vom Deuteronomium als dem festesten Punkt, der sich uns bietet, ausgehen und von hier sich den Weg vor- und rückwärts bahnen.

Breslau. R. Kittel.

2.

Alttestamentliche Theologie von D. Eduard Riehm, weil. Professor der Theologie in Halle. Bearbeitet und herausgegeben von K. Pahncke, Stadtpfarrer in Darmstadt. Halle 1889. Verlag von Eug. Strien (X. 440 S.).

Eine vorangestellte Einleitung handelt vom Begriff der alttestamentlichen Theologie, ihrem Verhältnis zu anderen Disziplinen,

ihrer Methode und Gliederung und ihrer Geschichte. Mit Öhler und Herm. Schultz erkennt Riehm als den Gegenstand, mit dem sich die alttestamentliche Theologie zu beschäftigen hat, „die durch Offenbarung Gottes gestiftete Religion Israels“ (S. 2). Zugleich aber will Riehm den Begriff enger fassen als Öhler, indem er ihm gegenüber die Archäologie und die Geschichte des alttestamentlichen Gottesreiches ausschließt, aber weiter als Schultz, indem er die alttestamentliche Theologie nicht auf die „religiös-sittlichen in den heiligen Büchern enthaltenen Anschauungen“ Israels beschränkt wissen will. Es scheint mir, als beurteile Riehm hier Schultz nicht ganz richtig. Mit Recht hingegen rügt Riehm an Öhler die Ausschließung der nachkanonischen Litteratur aus unserer Disziplin.

Den Aufbau der alttestamentlichen Theologie nimmt Riehm in der Weise vor, daß er einen ersten grundlegenden Teil (S. 20—42) voranschickt, der das eigentümliche Wesen der alttestamentlichen Religion im Vergleich mit anderen Religionen zur Darstellung bringt, und sodann den eigentlichen Stoff seiner Wissenschaft, die Beschreibung der alttestamentlichen Religion für sich, in einen „zweiten (ausführenden) historischen Hauptteil“ (S. 43—440) verweist. Wie schon das ungeheuere Mißverhältnis im äußern Umfang beider Teile zeigt, will der „erste Teil“ nichts weiter sein als eine zweite Abteilung der Einleitung. Es wäre vielleicht richtiger gewesen, ihn geradezu auch so zu nennen.

Doch dem sei wie ihm wolle: jedenfalls sind es zu einem großen Teil vortreffliche Gedanken, die Riehm hier äußert. Die auszeichnenden Charakterzüge der alttestamentlichen gegenüber jeder anderen der alten Religionen findet er in der Überweltlichkeit und Geistigkeit des alttestamentlichen Monotheismus, in dessen ethischem Charakter und in seiner Eigentümlichkeit als sittlich-religiöser Erlösungsreligion. In interessanter Weise werden besonders die beiden erstgenannten Gesichtspunkte weiter ausgeführt. Den von ihm an die Spitze gestellten Satz, daß das Kennzeichen der alttestamentlichen Religion „ihr Gott als überweltlichen [so muß statt „überweltlicher“ gelesen werden] aufs schärfste von der Welt unterscheidender und die ganze Welt von seinem Willen schlechthin ab-

hängig machender Monotheismus“ sei, erläutert er dahin, daß es sich dabei nicht um den Monotheismus an sich handle, sondern alles auf das Verhältnis Gottes zur Welt ankomme. Erst „die strenge Durchführung der Einheit der Gottesidee und die Ausschließlichkeit, mit welcher der eine Gott als der alles bestimmende erkannt wird“, erhebt die alttestamentliche Religion über alle anderen im Altertum (S. 21). Auch die griechische und römische Religion ist ihr gegenüber Weltvergötterung: es wird in ihr „der natürlich-sittliche Inhalt des menschlichen Lebens, namentlich auch nach seiner speziellen Seite in die Idee der Gottheit aufgenommen“ (S. 22). — Besonders mache ich noch aufmerksam auf die schönen Ausführungen über den ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion im Unterschied von der griechisch-römischen Ethik wie von der des Parsismus und des Buddhismus (S. 23 ff.).

Der nun folgende Hauptteil erörtert zunächst einleitungsweise die religiöse Eigentümlichkeit der Semiten und die Religion der Patriarchen (S. 43 ff.). Riehm ist der Ansicht, die Religion des Semitenstammes der Zeit vor Abraham müsse „noch einfach und relativ rein gewesen sein, namentlich ohne ausgebildete Mythologie und ohne eigentliche Götzenbilder“ (S. 43). Ob man freilich hierfür Abschnitte wie Jud. 17. 18 als Beweis ins Feld führen kann (S. 44), wird sich fragen müssen, denn פסל ומסכה kann dort kaum etwas anderes bedeuten als ein Gottesbild. Auch das Bilderverbot des Dekalog scheint mir Riehms Satz nicht gerade zu begünstigen.

Über die Religion der Patriarchen urteilt Riehm, daß schon sie eine Verehrung des einen wahren Gottes gewesen sein müsse. Das hervortretendste Moment ihrer Gottesidee ist Gottes Allmacht, der patriarchalische Name Gottes El ʿeljôn und El šaddaj; aber auch „die sittlichen Momente der alttestamentlichen Gottesidee müssen neben dem Hauptmoment der Allgewalt im patriarchalischen Gottesbewußtsein enthalten gewesen sein, wenn wir auch den Grad dieser Entwickelung nicht näher zu bestimmen vermögen“ (S. 51). Der letztere Satz kann dem Leser keinen Zweifel darüber lassen, daß Riehm selbst wohl fühlt, wie sehr wir uns hier auf unsicherem

Boden befinden und daß seine eigenen Ausführungen nur den Charakter von Vermutungen, nicht den fester Sätze in Anspruch nehmen wollen.

Von hier aus wird dann die alttestamentliche Religion durch ihre drei „Entwickelungsgestalten“ verfolgt, die des Mosaismus, des Prophetismus, des Judaismus. Damit sind die drei Abschnitte des Folgenden gegeben.

Unter dem Mosaismus versteht Riehm „diejenige Entwickelungsgestalt der alttestamentlichen Religion, in welcher die von Moses verkündeten Grundgedanken noch auf dem Wege der religiös-politischen Gesetzgebung und durch die Macht der Institutionen und der Sitte ihre erste volkstümliche Daseinsform gewinnen“ (S. 11). Die Anfänge des Prophetismus gehören der Zeit Samuels an. Aber die Masse, besonders die Priesterschaft blieb auf jener ersten Stufe stehen. „Als Quelle für die Darstellung des Mosaismus ist nicht der gesamte Pentateuch zu benutzen, sondern teils die darin, besonders in den vier ersten Büchern, enthaltene Gesetzgebung, teils was in den Geschichtserzählungen als altüberlieferte Sage betrachtet werden darf“ (S. 11).

An Widerspruch gegen eine derartige Bestimmung des Mosaismus, wie sie Riehm hier giebt, wird es freilich nicht fehlen. Anderseits darf man aber, wie ich glaube, auch nicht unbillig gegen den Verfasser sein. Wir wissen aus Riehms alttestamentlicher Einleitung, daß er die pentateuchische Priesterschrift, um die es sich hier wesentlich handelt, der Zeit *nach der Reichsspaltung* zuweist (s. o.). Wenn er nun unter dem Mosaismus „die erste volkstümliche Daseinsform“ der mosaischen Grundgedanken versteht, so ist es von selbst klar, daß seine Meinung *nicht* sein kann, alles was die Priesterschrift an einzelnen Bestimmungen enthält, gehöre zum ursprünglichen Mosaismus. Freilich hätte sich daraus konsequent die Forderung ableiten lassen, innerhalb der Priesterschrift dasjenige, was etwa für urmosaisch angesehen werden konnte, von dem zu scheiden, was erst als Fortbildung bis zur nachsalomonischen Zeit hin anzusehen ist. Warum Riehm diese Unterscheidung von Urmosaischem und Nachmosaischem innerhalb seines Mosaismus unterlassen hat, mag leicht ersichtlich sein. Aber

man darf trotzdem aus dem Namen Mosaismus nicht falsche Schlüsse in dem oben angedeuteten Sinne ziehen.

Im einzelnen behandelt dieser Abschnitt zunächst in einem ersten Unterabschnitt „die Grundgedanken des Mosaismus“ (S. 58—78), denen dann im zweiten Unterabschnitt „die nähere Ausgestaltung der Grundgedanken des Mosaismus im mosaischen Gottesstaat, besonders im Kultus“ folgt (S. 78—152). Wir haben also hier, wie es scheint, die oben geforderte Unterscheidung. Allein bei näherem Zusehen ist uns doch nicht mehr als ein Ansatz dazu geboten. Zwar werden unter den Grundgedanken der Gottesname Jahve und der Dekalog aufgeführt (§ 11 u. 14), aber daneben finden wir auch den Begriff der göttlichen Heiligkeit und des Bundes (§ 12. 13) erörtert, und dies nicht etwa bloß nach ihrer ältesten Grundlage, sondern in breiter, die Begriffe, besonders den der Heiligkeit, fast erschöpfender Ausführung, bei der es nicht fehlen kann, daß auch spätere, unzweifelhaft nachmosaische Gedanken mit herangezogen werden.

Die Gesichtspunkte, unter denen diese nähere Ausgestaltung der Grundgedanken des Mosaismus erörtert werden, sind die folgenden: Gott und der Gottesstaat, das Volk Jahves, seine Lebensordnung und seine Gliederung; der gottesdienstliche Verkehr Israels mit seinem Gott; die Veranstaltungen zur Erhaltung des Verkehrs zwischen Jahve und seinem Volk. — Man sieht deutlich, daß hier im wesentlichen das geboten wird, was wir etwa eine Theologie der elohistischen Priesterschrift nennen könnten. Die Darstellung hält sich vorwiegend an jenes Buch und sein religiöses System. Riehm geht dabei von der Voraussetzung aus, daß diese Gedanken sich von Mose an abwärts in der Richterzeit und etwa bis auf Samuel entwickelten, daß sie am Nationalheiligtum in Silo ihre Verwirklichung fanden, daß sie sich dort „im Lauf der Zeit immer mehr zu einem einheitlichen, das Gepräge des mosaischen Geistes an sich tragenden System fester Kultusformen und Gebräuche“ ausbildeten (S. 81). Die Priesterschaft suchte sie durchzuführen, aber „erst nach der Erhebung Jerusalems zum politischen und religiösen Mittelpunkt, nach der Erbauung des Tempels, und nachdem infolge der Reichsspaltung die Priesterschaft des Tempels auf

dem beschränkten Territorium des Reiches Juda zu größerem Einfluß gelangt war, wurde die Kultusordnung so vollständig ausgebildet, wie sie in dem sogenannten Priestergesetz aufgezeichnet ist" (S. 81).

Es ist gewiß nicht bloßer Fürwitz, wenn dem, der diese Sätze im Blick auf den ganzen Abschnitt, zu dessen Einleitung sie dienen, liest, das Verlangen aufsteigt, nun auch zu erfahren, was von dem in jenem Abschnitt behandelten Gedanken der Zeit der Richter, was der Zeit Samuels, was der Davids und Salomos, was der Zeit des Verfassers jener Urkunde angehört. Oder, falls diese Frage zu beantworten nicht möglich sein sollte, möchten wir wenigstens gerne erfahren, auf welche Gründe sich die Annahme stützt, daß der Verlauf der Dinge in dieser Weise zu denken sei. Sobald diese Fragen, denen Riehm nicht näher getreten ist, ernstlich aufgeworfen werden, wird sich doch wohl die Notwendigkeit ergeben, zur Aufhellung der religiösen Zustände der nachmosaischen Zeit die eigentlichen Urkunden über sie, die Bücher Richter und Samuel, in stärkerer und selbständigerer Weise heranzuziehen, als dies durch Riehm geschieht. Was aus ihnen als kritisch gesichertes Resultat über das religiöse Leben der vorköniglichen bezw. der vorprophetischen Zeit zu entnehmen ist, muß als fester Maßstab zugrunde gelegt werden, und Riehms Aufgabe, von seinen Prämissen aus angesehen, wäre in diesem Abschnitte doch wohl gewesen, auf Grund dieser selbständigen Erörterung nachzuweisen, daß wesentliche Elemente der Priesterschrift dem so gewonnenen Bild des Verlaufes entsprechen und dasselbe in willkommener Weise ergänzen.

Daß auch so in dem Abschnitt eine Fülle wertvoller und schöner Gedanken steckt, brauche ich nicht erst zu sagen. Besonders erinnere ich noch an das reiche Kapitel über Sünde und Sühne (S. 124 ff., bes. 129 ff.).

Ein dritter den Mosaismus abschließender Unterabschnitt erörtert endlich die „Ausprägungen der Grundgedanken des Mosaismus in der Welt- und Lebensanschauung und den nationalen Überlieferungen Israels" (S. 152—192). In geschickter Weise weiß Riehm hier einen großen Teil desjenigen Stoffes unterzubringen, der den älteren Erzählungen der Genesis und der historischen Bücher

zu entnehmen ist. Daher wird unter dieser Überschrift über Dinge gehandelt wie das volkstümliche Gottesbewußtsein, die Theophanieen der älteren Erzählungsstücke, Engel und Engel Jahves, Übel und Tod, Vergeltungsglauben der älteren Zeit u. a. m.

Der zweite Hauptabschnitt über die alttestamentliche Religion in der Entwickelungsgestalt des Prophetismus (S. 193—369) gliedert sich wieder in entsprechender Weise. Auf eine längere Einleitung, in der die Charakteristik und Bedeutung der Prophetie den Mittelpunkt bildet, folgt zunächst eine Erörterung über die prophetischen Anschauungen von dem bestehenden Gottesstaat, sodann über die prophetische Gotteserkenntnis und die sittliche Erkenntnis dieser Periode. Daran reihen sich zwei Abschnitte über das Bewußtsein des Heilsbesitzes oder der Güter und Segnungen des Gottesreiches und über die Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches. Den Beschluß bildet eine Beschreibung der Weisheitslehre und der unsichtbaren Welt nach dem Glauben der prophetischen Zeit (sechster und siebenter Unterabschnitt).

Man wird nicht leugnen können: nachdem einmal der erste Abschnitt vorangegangen war, und vorausgesetzt, daß er seine Stelle ausfüllte, bietet dieser zweite eine durchaus zweckentsprechende, lichtvolle Beschreibung der späteren Religionsentwickelung. Daß viele Punkte, die wir gerade hier eingehend erörtert zu finden erwarten könnten, kurz erledigt werden (Heiligkeit, Sühne u. a.), darf uns nach dem, was voranging, nicht befremden, denn es ist die Konsequenz der ganzen Anordnung. Zugleich wird man aber zugeben, daß sich für den Stoff, der Riehm noch übrig blieb, nicht leicht eine sachgemäßere und zugleich einfachere Gruppierung finden ließ, als sie in diesen sieben Unterabschnitten vorliegt.

Den Schluß des Werkes bildet der dritte Abschnitt, enthaltend „Die alttestamentliche Religion in der Entwickelungsgestalt des Judaismus“ (S. 370—440). So wie er jetzt vorliegt, bildet derselbe einen Torso. Eine „allgemeine Charakteristik“ schildert durch sechs Paragraphen hindurch (§ 93—98) in Kürze, doch nicht ohne auf einzelne wichtigere Punkte näher einzugehen, die verschiedenen Seiten des Judaismus, worauf ein erster Unterabschnitt die messianischen Hoffnungen in der Periode des Judaismus ausführlicher

zur Darstellung bringt (S. 410—440) — aber ohne daß dem ersten ein zweiter und dritter Unterabschnitt folgte. Offenbar sind in den einzelnen Paragraphen der allgemeinen Charakteristik die Richtlinien angegeben, in denen etwa die weiteren Unterabschnitte sich bewegen sollten.

Unter diesen Umständen begreifen wir, daß gerade dieser Abschnitt, wie uns das Vorwort erkennen läßt, das Schmerzenskind des Herausgebers war. Wie er sich jetzt präsentiert, bietet er freilich ein wenig befriedigendes Bild dar, da es ihm an jeder Harmonie der Anlage und Ausführung fehlt. Aber wir werden schwerlich ein Recht haben, diesen Sachverhalt dem Herrn Herausgeber zum Vorwurf zu machen. Er hat mit außerordentlichem Fleiß und großer Geschicklichkeit aus dem Abschnitt gemacht, was daraus zu machen war, um ihn wenigstens einigermaßen organisch in das übrige Werk einzufügen. Dasselbe gilt schon von § 88—90. Wenn er vor dem letzten durchgreifenden Schritte zurückschreckte, auch die § 93—98 noch in eine Anzahl selbständiger Unterabschnitte zu zerschlagen und sie in ausführlicherer Bearbeitung dem Unterabschnitt über die messianischen Hoffnungen im Judaismus homogen zu gestalten, so werden wir dies bei dem geringen Umfang der von Riehm hinterlassenen Notizen über jenen Gegenstand nur billigen müssen.

Damit bin ich zu der Arbeit des Herrn Herausgebers geführt, und ich freue mich von Herzen, im Gegensatz zu dem vorhin besprochenen Werke hier in der Lage zu sein, dem Herrn Herausgeber aufrichtig danken zu können.

Riehms alttestamentliche Theologie zeigt von Anfang bis Ende, besonders aber in den vom Herrn Herausgeber ausgiebig mit Zusätzen versehenen Partieen, von denen soeben die Rede war, daß ihre Herausgabe durchaus in die richtigen Hände gelegt war. An einer großen Anzahl von Stellen, wo Riehm nicht mehr dazu gekommen war, seine Ansichten näher auszuführen und mit Rücksicht auf die neueren Verhandlungen zeitgemäß zu gestalten, hat der Herausgeber dies nachgeholt. Man sieht dem Buche an, daß es nicht immer leicht war, diese Arbeit zu thun. Aber die Gestalt, in der es uns vorliegt, ist dafür auch, wenngleich nicht vollkommen

harmonisch, so doch im Verhältnis zu dem, was der Herausgeber vorfand, so wohlgelungen und abgerundet, daß seine Mühe damit reichlich belohnt ist.

Besondere Anerkennung verdient die klare, durchsichtige Art, in welcher Herr Pahncke in seinem Vorwort dem Leser über seine Arbeit und den Zustand des ihm vorliegenden Manuskriptes Auskunft giebt (S. VIII ff.). Nach demselben erfreute er sich des sachkundigen Beirats von Kautzsch. — Es war mir von höchstem Interesse, aus jenem Vorwort nachträglich zu ersehen, daß meine oben geäußerte Vermutung über das Manuskript zur alttestamentlichen Einleitung — namentlich daß dasselbe in der jetzigen Form von Riehm nicht zum Druck bestimmt war — aus diesen Notizen ihre Bestätigung findet. Auch für die alttestamentliche Theologie lag nämlich, wie das Vorwort uns berichtet, neben dem für den Druck bestimmten ein ausführlicheres zweites Heft vor, das Riehm für den Druck selbst nur excerpierte und das auch der Herr Herausgeber vollkommen richtig nur in gekürzter Gestalt benutzt hat. Man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, daß Riehm, wäre ihm längeres Leben beschieden gewesen, wohl auch die Einleitung noch in einen Band zusammengedrängt haben würde.

Ich scheide von den beiden Werken des wohl allen Lesern dieser Zeitschrift teuren Toten mit dem Wunsche, es möge in dem, was ich über seine beiden nachgelassenen Bücher zu sagen hatte, auch wo ich mit meinem Urteil von demjenigen Riehms glaubte abweichen zu sollen, doch nicht der Geist der Liebe und Dankbarkeit vermißt werden, die ich dem edlen und verdienten Manne gegenüber seit Jahren hegte.

Breslau. R. Kittel.

3.

Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Biblisch-theologische Untersuchung von **Lic. Dr. Ernst Kühl,** außerord. Professor und Inspektor am Johanneum in Breslau. (Berlin, W. Herz, Bessersche Buchhandlung, 1890)

Mitten in der tiefgehenden Bewegung der Geister, die nach einem neuen Ausdruck für den alten Glauben trachten, steht für die Erfahrung der Christen fest und unbeweglich die Thatsache der Selbstvollendung und der Selbstmitteilung der Person Christi in seinem Tode. Ohne diesen Tod keine volle Verwirklichung des neuen Lebensverhältnisses der Menschen zu Gott, das Jesus brachte, an ihm selber. Ohne diesen Tod aber auch kein siegendes Offenbarwerden des Ratschlusses Gottes für alle Menschen und keine Kraft der Verwirklichung desselben an den Herzen. Das fühlt das Christenherz. Und doch will es uns so schwer gelingen, da die scholastische und die orthodox-protestantische Lehre von der Rechtfertigung und Erlösung der Christen durch diesen Tod teilweise auf vorchristlichen und unchristlichen Voraussetzungen beruht, nun eine klare und der allgemeinen Zustimmung sichere neue Gestalt der alten und doch immer neuen Wahrheit an den Tag zu bringen.

Die Frage nach dem Grunde dieser Schwierigkeit wird nicht nur durch den Hinweis auf den einzigartigen Wert der Thatsache dieses Todes zu beantworten sein. Auch die gewaltigsten und tiefsten Offenbarungen Gottes lassen sich für die Empfänglichen in menschlicher Rede zwar nie erschöpfen, aber doch hinreichend kennzeichnen. Nein, das Verständnis der Thatsachen und Erfahrungen des Glaubenslebens wird gehemmt durch das zähe Vorurteil, als könnten wir uns erst bei einer Deutung derselben beruhigen, durch welche wir, gleichsam im Mittelpunkte des Wesens Gottes selber sitzend, aus diesem Wesen allein die absolute Unwidersprechlichkeit

und objektive Notwendigkeit der Heilsthatsachen erweisen können. Diese Verkennung der Grenzen unseres Verständnisses für die Offenbarung Gottes nötigt uns, auch da, wo wir nichts wissen, dennoch etwas anzunehmen und zu sagen. Wir geraten dadurch in die Zwangslage, Gotte unsere Gedanken unterzuschieben und infolge dessen die Heilsthatsachen falsch zu deuten. Die nicht nur ungenügende sondern die Thatsachen in verhängnisvoller Weise entstellende Auffassung des Todes Christi in der traditionellen kirchlichen Rechtfertigungs- und Genugthuungslehre giebt den deutlichen Beweis für die Schädlichkeit eines solchen von oben her aus Begriffen konstruierenden Verfahrens der Glaubenslehre.

Es giebt nur einen Weg zur Überwindung solcher evidenten Mißdeutung des Todes Christi: wir müssen, statt von irgendwelcher allgemeinen Voraussetzung über das Wesen Gottes auszugehen, aus welcher wir die Notwendigkeit dieses Ereignisses glauben erweisen zu können, uns vielmehr an die vorhandene Wirkung d. h. an die thatsächlich vorhandene Erfahrung der Christen inbezug auf dasjenige halten, was ihnen der Tod Christi geworden ist und dauernd bleibt. Wir müssen diese Erfahrung klar sondern von allen fremdartigen Elementen und sie in ihren Konsequenzen zum möglichst scharfen Ausdruck bringen. Dieser Weg aber spaltet sich durch den Unterschied von Gegenwart und Vergangenheit in den psychologischen und den historischen Weg der Forschung nach der Heilsbedeutung des Todes Christi: jener ist der Weg der Glaubenslehre, dieser der biblisch-theologische Weg.

Professor Dr. E. Kühl in Breslau beschreitet in seinem feinen und geistvollen Buche über die Heilsbedeutung des Todes Christi den Weg der „biblisch-theologischen Untersuchung“ und sieht sich nur in den drei letzten Abschnitten vorübergehend genötigt, zugleich auf das Gebiet der Glaubenslehre zu treten. Er will auf Grund klarer Sonderung der verschiedenen Deutungsversuche des Todes Christi im Neuen Testament nach den verschiedenen alttestamentlichen Analogieen und Gesichtspunkten, von welchen sie ausgehen, ein zusammenfassendes Urteil über die Heilsbedeutung desselben gewinnen und dasselbe scharf abgrenzen von allem, was, darüber hinausgehend, die Notwendigkeit dieses Todes in der Schrift

ausgesagt findet, vor allem von der überlieferten kirchlichen Genugthuungslehre, welche zwar in ihren gegenwärtigen Vertretern neben der alten Theorie den biblischen Aussagen volles Recht einräumen will, eben dadurch aber in Widerspruch mit sich selbst gerät. Kühl erörtert zunächst die Gerechtigkeit Gottes und (wie in einem Anhange dazu) den Begriff des Zornes Gottes inbezug auf seinen Untersuchungsgegenstand (Abschn. 1 u. 2), dann das alttestamentliche Sühnopfer in seiner Deutung auf den Tod Christi (3), ferner diesen Tod als für Gott selbst wertvolle Leistung und im Lichte der Idee vom stellvertretenden Sündentragen (4 u. 5), weiter (zu selbständigen Aufstellungen fortschreitend) den Heilswert jenes Todes, die Versöhnung mit Gott und das neue Leben (6 u. 7) und endlich (alles zusammenfassend und den weitesten Kreis der Betrachtung ziehend) die Notwendigkeit des Todes Christi als Heilmittel und seine universelle Bedeutung (8).

Der Gefahr eines solchen Unternehmens, daß nämlich ein Gelehrter dabei doch schließlich nichts anderes aus der Heiligen Schrift herausdestilliert, als was ihm vorher von philosophischer oder von kirchlich-autoritativer Seite her Überzeugung war, ist Kühl nicht verfallen. Nach ersterer Seite ist eine bestimmte Stellungnahme aus seinem Buche nicht zu entnehmen und das gereicht einer biblisch-theologischen Untersuchung zum Vorteil. Inbezug auf die traditionelle kirchliche Überlieferung aber bewährt er evangelische Unabhängigkeit eben dadurch, daß er das ursprüngliche Zeugnis Christi und der ersten Botschaft von ihm durch gründliche Arbeit feststellt und dasselbe kräftig und unermüdlich gegenüber allem Fremdartigen in der kirchlichen Lehrüberlieferung geltend macht. Er wird sich auch des Widerspruches zwischen dem biblischen Zeugnis und den auch von den evangelischen Symbolen übernommenen unbiblischen Voraussetzungen namentlich in der Konkordienformel (z. B. P. II, art. III, 56) gewiß bewußt sein. Und er steht ebenso wenig der kanonischen Überlieferung über die biblischen Urkunden mit gebundenen Händen gegenüber, sondern macht vollen Gebrauch von der durch die beabsichtigte Sonderung der verschiedenen biblischen Gedankenreihen unerläßlich gewordenen Unterscheidung zwischen Früherem und Späterem, Ursprünglichem und Abgeleitetem in Beziehung auf

die Stellung der einzelnen Teile der Schrift zum Mittelpunkt der Offenbarung [1]). Er ist kein dogmatischer Richter, sondern ein gewissenhafter Erforscher der Schrift und scheut auch sehr auffallende Abweichungen vom Hergebrachten nicht.

Meine Abweichung von einzelnen wichtigen Punkten in den Ergebnissen Kühls werde ich im Folgenden kennzeichnen. Der Nachweis ist ihm jedenfalls vollständig gelungen, daß weder in der biblischen Lehre von der (strafenden) Gerechtigkeit Gottes, noch in der biblischen Auffassung von der Sühne der Sünden, von der für Gott wertvollen Leistung und vom stellvertretenden Sündetragen des Gerechten für die Ungerechten (alles in seiner Anwendung auf den Tod Christi) eine positive Antwort gegeben ist auf die beiden Hauptfragen der ganzen Untersuchung: warum war der Tod Christi zur Hervorbringung dieser Wirkungen notwendig? und warum konnte Gott diesem Tode eine solche einzigartige Bedeutung für uns geben, daß uns durch ihn Vergebung der Sünde und wahre Gerechtigkeit vermittelt wird? [2]) Nur die Thatsache läßt sich mit absoluter Gewißheit beweisen, daß dem Tode Christi (im Zusammenhange mit seinem Lebensberuf) im Neuen Testament auf Grund jener alttestamentlichen Gesichtspunkte und in Anknüpfung an dieselben ein derartiger Wert für Gott beigemessen wird, daß er ihm aus Gnaden stellvertretende Bedeutung gab und auf Grund desselben die Menschen von Sünde, Schuld und Strafe befreit erklärte, wie er ihm aus Gnade sühnenden Charakter verlieh und wie er auf Grund desselben die Menschen aus der Gefangenschaft entließ, der sie durch die Sünde verfallen waren. Was über diese Aussagen hinausgeht, ist spätere Zuthat und Schädigung des rein religiös-sittlichen Charakters der im Tode Christi offenbar gewordenen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade Gottes [3]).

---

1) Z. B. S. 8 (Pentateuchkritik), 13. 14. 104—114 (Deuterojesaias), 76 (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Zusatz des Matthäusevangeliums), 78 (Epheserbrief), 84 f. (Hebräerbrief), 103 (Quellen des Lukasevangeliums) u. s. w.

2) Man vergl. bes. S. 101 f. 124. 129.

3) Man wird gegen dieses Ergebnis nicht geltend machen können, daß auch schon in der Gerechtigkeit Gottes eine in seinem Wesen liegende Notwendigkeit des Todes Christi liege und vielfältigst im Neuen Testament be-

Wir sind nun aber um so begieriger, die positiv neutestamentliche Antwort auf jene beiden Hauptfragen zu erhalten. Ich halte mich in meiner Besprechung unseres Buches an diese Antwort als an den weitaus wichtigsten Teil der ganzen Arbeit. Sie wird uns in den drei letzten Abschnitten gegeben, indem hier der Tod Christi im untrennbaren Zusammenhange mit seinem irdischen Berufsleben gefaßt wird und daraus die einzig durch eine in solchem freiwilligen Tode ausgehende Erfüllung dieses Berufs ermöglichten Wirkungen auf die Menschen abgeleitet werden. Nicht willkürlich hat Gott diesem Tode solche Wirkungen beigelegt, sondern in ihm ward thatsächlich das Ziel seiner Selbstoffenbarung zum Heile der Menschen, die Aufrichtung des Gottesreiches erst erreicht, weil nur dadurch die sonst stets vergeblich von ihm geforderte und erstrebte *μετάνοια* und die nie von ihr zu trennende *πίστις* in den Menschen hervorgerufen werden konnte. Die Berufstreue desjenigen, welcher sich als den Träger des Gottesreiches (Messias) wußte und welcher, als alles sein Liebeswerben bei den Menschen die notwendige Wirkung nicht hervorbringt, sondern das Gegenteil jener *μετάνοια-πίστις* wirkt, im Gehorsam gegen Gottes Liebeswillen sich zum freiwilligen Tode entschließt, weil er erkennt, daß einzig und allein durch diese denkbar höchste Leistung der Liebe jene Wirkung hervorgebracht werden konnte — diese Berufstreue Christi war die höchste Offenbarung der Liebe Gottes und sie allein konnte gerade dadurch, daß sie in Christi Tode die ganze Macht der ungöttlichen Gesinnung an den Tag brachte, jenen notwendigen und unwiderstehlichen Einfluß auf die Gesinnung der Menschen ausüben.

Magisch kann Gott nicht auf die Menschen wirken. Nur durch die sittlich-religiöse Wirkung dieser Offenbarung des Willens seiner

---

zeugt sei. Dieser Einwand würde das Ergebnis Kühls deshalb nicht treffen, weil nicht die Gerechtigkeit an sich, sondern dieselbe nur in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Wesen Gottes, wie es in der Heilsgeschichte offenbar geworden ist, nach den biblischen Aussagen diesen Tod notwendig macht. Die Gerechtigkeit ist nur e i n e Seite des sich offenbarenden Wesens Gottes und könnte nur auf Grund einer einseitigen und deshalb irregehenden Gottesanschauung als zureichender Grund für das entscheidende Ereignis seiner Heilsoffenbarung geltend gemacht werden.

Liebe erreicht er diejenige Herzensrichtung, welche seine Liebe aufzunehmen imstande ist. Aus diesem Grunde aber konnte er nun auch an den so aufgenommenen Tod Christi die Gewißheit knüpfen, daß die Schuld des Sünders getilgt sei durch diesen Lösepreis, dieses Sühnmittel, diese stellvertretende Gerechtigkeit. Aus diesem Grunde konnte er den nur pädagogisch gemeinten (Gal. 3, 24. 25), nur für eine gewisse Zeit bestimmten νόμος ἔργων (Röm. 5, 20) in diesem Tode für aufgehoben erklären und den νόμος πίστεως an seine Stelle setzen und auf Grund der so vollzogenen Versöhnung den letzten Zweck seines Heilswillens, die Entfaltung eines neuen Lebens in den umgewandelten Herzen wahr machen. Denn nicht ein Vorgang in Gott, sondern ein Vorgang in den Menschen ist die Versöhnung. Nicht Gott ist versöhnt oder ausgesühnt worden, sondern Gott versöhnt die Menschen mit sich selbst. Er will es und schafft deshalb die Möglichkeit der Sinnesänderung in Buße und Glauben, die Sündenvergebung und die Tilgung der Schuld im Tode Christi (Kol. 1, 21) und wirkt unsere Vergewisserung dieser Rechtfertigung (wiederum nicht magisch, sondern) durch das Zeugnis seines Geistes in unserm Geist (Röm. 8, 16. Gal. 4, 6. Röm. 5, 5. 11). So kommt die καταλλαγή zustande, nicht als ein rein subjektiver Vorgang, nicht bloß als ein Verzicht des Menschen auf seinen Widerstand gegen Gott (Ritschl), sondern als eine Liebesthat Gottes an und in den Menschen und zwar durch die Ermöglichung der Gemeinschaft des schuldbefleckten Menschen mit seinem heiligen Wesen durch die Sündenvergebung und Rechtfertigung sowie durch die Geistesmitteilung, welche ihm dies zum persönlichen Eigentum macht, d. h. das aus Sünde entspringende Mißtrauen gegen Gott im Menschen aufhebt. Die Versöhnung ist also von Gott gewirkt, sie ist nicht ein Vorgang in Gott, dem der Mensch dann Dankbarkeit entgegenbrächte oder durch den er zur Nacheiferung Christi aufgefordert würde (beides vermag der unwiedergeborene Mensch gar nicht), sondern sie wird zur Wahrheit erst in dem mit Gott sich versöhnen lassen wollenden Menschen 2 Kor. 5, 19. 20 [1]); und sie äußert sich in dem Versöhnten

1) Hier ist: θεός ἦν καταλλάσσων nicht etwa gleich: κατήλλαξεν

dann dadurch, daß die σάρξ aus ihrer Machtstellung entfernt und dadurch die Macht der Sünde gebrochen wird [1]), daß Früchte eines neuen Lebens in ihm entstehen, die er nicht auf das eigene Thun und Können zurückführt, sondern durch die ihm der Geist bezeugt, daß Gott in ihm wirke, der Geist, durch welchen selbst beim Unterliegen im einzelnen Falle die Kraft der Sündenvergebung, Rechtfertigung und Versöhnung in ihm den Sieg davonträgt.

Das solche Wirkungen hervorbringende Ereignis ist aber in keiner Weise etwas Zufälliges, sondern (und mit diesem weitesten Kreise der Betrachtung schließt unsere Schrift) etwas in der Entwickelung der Menschen durch den Gegensatz der sündigen Menschheit gegen die Liebe Gottes Notwendiges. Geschichtlich notwendig in Israel einerseits durch die nationalen Hoffnungen, welche unlöslich mit den Forderungen der Gerechtigkeit Gottes bei den Lehrern dieser Gerechtigkeit wie beim Volke selbst verbunden waren und hier über diese Forderungen gestellt wurden, anderseits dadurch, daß die hohepriesterliche Partei überhaupt keine innere Verbindung mehr mit dem Trachten nach der Gerechtigkeit hatte. Geschichtlich notwendig aber auch dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber, dessen ungöttlicher Sinn in jener inneren Stellung Israels zu seinem Christus seine eigene grundverkehrte Stellung zu Gott erst recht klar erkennen mußte, da außerhalb Israels nicht einmal die Fragestellung, nicht einmal die Aufnahme jenes großen Entscheidungskampfes zwischen der Ungerechtigkeit und dem heiligen göttlichen Willen möglich gewesen wäre, hier also die Sendung Jesu noch weit weniger auf Erfolg rechnen konnte als in Israel.

Endlich aber: Ist die Selbstoffenbarung seines Wesens das Ziel der Wege Gottes an dem Menschengeschlechte, dem er die Gemeinschaft mit sich bestimmt hat, so ist auch dieser Tod Jesu im

---

sondern bezeichnet das Umgehen Gottes mit diesem Werk, sein Trachten danach.

1) Röm. 7, 25—84, wo *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* nicht von einer im Fleische Christi steckenden physischen Substanz, die in seinem Tode ertötet worden wäre (Baur, Holsten, Rich. Schmidt), überhaupt nicht vom Tode Christi (Pfleiderer), sondern von der Wirkung der Versöhnung im neuen Leben des Christen zu verstehen ist.

Zusammenhange mit der Macht der Sünde, welche sich diesem Ziele in den Weg stellt, im Heilsratschlusse Gottes notwendig. Gottes heilige Liebe, welche sich selbst mitteilen will, kann nur in der Verwirklichung des höchsten sittlichen Ideals diese Gemeinschaft mit sich selbst dem Menschen gewähren. Ist dies aber auf dem gradlinigen Wege nicht möglich, weil die sündige Gesinnung des Menschen sich dazwischen legt, so kann der Heilsratschluß nur in der Schaffung einer Macht zustande kommen, welche nicht nur die Folgen der Sünde, sondern ihre Macht in den Herzen zu tilgen imstande ist, welche Umkehr der Gesinnung und damit die Möglichkeit eines neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott hervorruft. Diese Macht tritt in der im freiwilligen Tode Jesu sich vollendenden Liebe hervor und es ist, da alle an der Sünde teilnehmen, nicht das Gesetz sondern der Tod Christi die stärkste und allein wirksame Bußpredigt an alle Welt und als solche ein- für allemal mit den bezeichneten Wirkungen ausgestattet. Das Thor der Liebe ist hier allen Menschen geöffnet und die Entscheidung zwischen Sünde und Gnade, altem und neuem Leben an die Aufnahme dieses Ereignisses in die Herzen geknüpft. Darin aber bekundet sich bleibend die objektive und universale Heilsbedeutung des Todes Christi.

Dies ist in dürftiger Wiedergabe das Ergebnis der Untersuchung Kühls und seine biblische Antwort auf die beiden vorher bezeichneten Hauptfragen. Eine vollständige Prüfung des biblischen Rechtes solchen Ergebnisses in seinen einzelnen Momenten und in seinem inneren Zusammenhange verbietet sich an diesem Orte. Ich kann nur auf die wesentlichsten Punkte eingehen, indem ich zu dem größeren Teile der Arbeit und ihrem ganzen Gange meine Zustimmung erkläre.

Inbezug auf die Aussagen über die Person Christi hat Kühl die sonst so streng gewahrte Grenzlinie zwischen dem, was sich mit Notwendigkeit aus den Wirkungen seines Todes über sein Wesen ergiebt, und dem, was irgendwelche, aus dem Wesen Gottes sich ergebende Spekulation über ihn aussagt, an einem Punkte verlassen. Mit vollem Rechte hat er den Messiasberuf mit jener eigenartigen Bedeutung in nächste Verbindung gebracht (132. 137. 190ff.) und

wie in seinem Tode so in seiner ganzen Person die letzte vollendete Selbsterschließung Gottes, durch die er sein Reich und die an seinem Leben teilnehmende Gemeinschaft der Menschen herstellen will (S. 137. 161. 211 f.), erblickt. Beides sind notwendige Voraussetzungen der einzigartigen Wirkungen des Todes Christi. Wenn Kühl aber, darüber hinausgehend, von der Notwendigkeit nicht bloß der Sendung oder der Erscheinung, sondern auch der Menschwerdung Christi spricht [1]), wenn er auf Grund von Kol. 1, 15 (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*) und V. 16 (*τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*) der Person Christi vorzeitliches Dasein zuweist, so bestreite ich selbstverständlich nicht das biblische Recht dieser Annahme überhaupt, um so entschiedener aber jeden Zusammenhang derselben mit der Heilsbedeutung des Todes Christi und jedes Recht, die vorchristliche Existenz Christi als notwendige Voraussetzung des höchsten Wertes seines Todes hinzustellen. Der ewige Ratschluß Gottes, sich selbst und seine Liebe zu offenbaren und dadurch die Macht der Sünde zu überwinden, wird im Tode Christi klar, nicht aber eine vorzeitliche Existenz Christi. Durch den Willen der heiligen Liebe Gottes und durch seine menschliche Verwirklichung im vollkommenen Gehorsam Christi, nicht aber durch irgendwelche Gedanken und Annahmen über das vorzeitliche Wesen Christi und sein vorzeitliches Verhältnis zu Gott wird der entscheidende Beweggrund für die *μετάνοια* und *πίστις* hervorgebracht. Kühl kann dies selbst nicht leugnen, denn es liegt ganz in der Richtung seines eigenen Gedankenganges. Warum hätte er denn sonst die Logosspekulation des Johannesevangeliums (1, 1—14; 6, 33; 8, 58 u. f.) nicht mit einem Worte berührt, namentlich da z. B. Joh. 1, 11 für die Würdigung der Verwerfung Christi trefflich zu benutzen gewesen wäre! Hier liegt eben in der Schrift selbst eine spekulative Gedankenreihe vor, welche über den einfachen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache hinausgeht, welche nicht rückwärtsschließend von der religiösen Erfahrung, sondern konstruierend vom

1) S. 205 und besonders 206: „Auf die Menschwerdung Christi war es in Gottes Ratschluß von Ewigkeit her abgesehen" und zwar etiamsi peccatum non introivisset in mundum.

Gottesbegriff aus verfährt! Beides muß scharf auseinandergehalten werden. Wäre Kühl darin ganz konsequent geblieben, so würde er auch die mit Matth. 11, 3; 16, 21 gänzlich unvereinbare Bezeugung der Heilsbedeutung des Todes Christi im Munde des Täufers Joh. 1, 29. 36 nicht für sein Ergebnis verwertet haben (S. 115 f.).

Anderseits ist der Rückschluß des Verfassers aus den Wirkungen des Todes Christi auf den Heilsplan Gottes in Bezug auf einen wichtigen Punkt hinter den apostolischen Aussagen zurückgeblieben, ich meine die zur Vollendung fortschreitende Macht der Sünde. So richtig die allgemeine Wahrheit des Taciteischen humanum est odisse quem laeseris auch ist, die Kühl (S. 158 f.) zur Würdigung dieser Thatsache heranzieht, so wenig genügt doch diese kettenartige Verbindung von Übertretungen, daraus erwachsendem Mißtrauen, Feindschaft und hieraus wieder neu entspringenden bösen Thaten zur rechten Würdigung des großen Entscheidungskampfes zwischen Sünde und Gnade im Tode Christi. Der Gedanke, den Paulus Röm. 11, 32 mit den Worten ausspricht: *συνέκλεισε ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* reicht viel weiter. Er spricht damit seine (freilich hinter ihm liegende) persönliche Erfahrung auch in Bezug auf die Mehrzahl seiner Volksgenossen aus, daß gerade gegenüber der Liebe Gottes die Sünde durch Verhärtung der Herzen sich nach Gottes Ratschlag vollenden sollte, weil nur so der ganze Gegensatz, die ganz klare Entfaltung des heiligen Liebeswillens Gottes und schließlich die Brechung des Widerstandes in den Menschenherzen möglich war (11,7—12. 25—31). Ganz dasselbe sagt er aber auch schon c. 9, 13; 7, 13; 5, 20 ff. Gal. 3, 21 ff. Und die synoptischen Berichte sind vielfachst durchzogen von Erlöserworten unzweifelhaftesten Charakters der Echtheit, welche demselben Gedanken im Angesicht der sich steigernden Verhärtung der Herzen den möglichst scharfen Ausdruck geben und welche mehrfach direkten Bezug auf den Tod Christi nehmen z. B. Matth. 10, 34. 35; 11, 25. 26; 12, 31—36; 13, 11—17 oder in den Gleichnissen von den bösen Weingärtnern (21, 33—45), von der Königshochzeit (22, 2—14) und im Schlusse der Weherufe (23, 29—35).

Auch das δεῖ Matth. 16, 21 wird nur in diesem Sinne recht verstanden. Nicht so sehr die an sich aus der Natur der Sünde sich notwendig ergebende Steigerung derselben im Laufe der Entwickelung der Menschen, als die Herausforderung, ja die Nötigung derselben durch die Art der Offenbarung des heiligen Liebeswillens Gottes zum Kampfe mit ihm auf offenem Plan, erscheint hier als der im Tode Christi sich kundgebende Ratschluß Gottes. Hätte Kühl diesen wichtigen Gesichtspunkt, den er ja nicht unberücksichtigt läßt, entschiedener in den Mittelpunkt gestellt, so würde er auf biblischem Grunde die Sünde tiefer eingeordnet haben in den Heilsplan Gottes und sie nicht so vielfach als etwas nur wie zufällig von außen in denselben Hineingekommenes, denselben Durchkreuzendes behandelt haben. Wenn er z. B. mit Martensen, Dorner, Kaftan von einem Heilsplan Gottes spricht, der notwendig war auch abgesehen von der Sünde (S. 206), so hat dieser Gedanke mit der Heilsbedeutung des Todes Christi überhaupt keine Berührung mehr. Und wenn der Tod Christi „ein durch die zwischeneingekommene Sünde notwendig gewordenes Moment“ des göttlichen Heilsplanes genannt wird (S. 208), so ist geltend zu machen, daß der paulinische Gegensatz von Fleisch und Geist jedenfalls nicht als ein den Heilsplan Gottes durchkreuzender, ihn ändernder, sondern als ein innerhalb desselben notwendiger erscheint. Ohne diesen Gegensatz fällt die Theologie des Paulus überhaupt in sich zusammen.

Dies führt mich schließlich an den Ausgangspunkt unseres Buches und damit zum wichtigsten Punkte desselben zurück, zu der Auseinandersetzung über den biblischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes im A. T. und dann weiter im Sinne des Evangeliums, namentlich bei Paulus. Es sind ganz besonders wertvolle Studien inbezug auf diese wichtigste Frage, die uns in den beiden ersten Abschnitten (S. 1—54) dargeboten werden und ich bin der scharfsinnigen Durchführung der auch nach meiner Überzeugung allein haltbaren Auffassung der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ als einer Gerechtigkeit, deren Subjekt und Träger Gott ist, mit besonderem Interesse gefolgt. Ich freue mich der Selbständigkeit, mit welcher hier namentlich inbezug auf die entscheidenden Stellen Röm. 3,

21—26 und 1, 16. 17 (auch Weiß gegenüber) sowohl die δικαιοσύνη als Eigenschaft Gottes, die geoffenbart wird, als auch die πίστις in einheitlicher Bedeutung durchgeführt wird. Um so mehr aber ist es mir gerade hier Bedürfnis, auch eine sehr wichtige Abweichung von dem Ergebnis unseres Buches klar zu stellen.

Kühl sagt (S. 45): Paulus, „aus der pharisäischen Schule kommend, lehrt in seiner Rechtfertigungslehre die ganze Regelung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen nach der Analogie eines Rechtsvorganges verstehen“ und (S. 41) inbezug auf das Habakuk-Citat Röm. 1,17: „das wird allerseits zugegeben, daß δίκαιος im Zusammenhange dieser paulinischen Ausführungen nicht in rein ethischem, sondern in forensischem Sinne steht.“ Also: einerseits will Kühl hier vollen Ernst machen mit der juridischen Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre, anderseits aber wagt er es doch nicht, den zugleich ethischen Sinn des Wortes δίκαιος selbst in diesem Citat zu leugnen. Ist aber wirklich die δικαιοσύνη θεοῦ nur die gerechtsprechende Gerechtigkeit Gottes (S. 36), dann bleibt für den ethischen Sinn dieser Gerechtigkeit und ihrer Wirkung im Menschen kein Raum. Dann ist es wirklich nur eine Gerechtigkeit im Sinne eines richterlichen Verfahrens, und Gott verfährt also (nach Paulus) gerade da, wo er den neuen νόμος πίστεως offenbart, selbst nach dem νόμος ἔργων. Denn der nach dieser Norm verfahrenden Gerechtigkeit ist es ja gerade eigentümlich, das Verhältnis zwischen Gott und Menschen nach Analogie eines Rechtsvorganges (und dies kann doch nur ein menschlicher Rechtsvorgang sein) zu gestalten. Dieser Widerspruch wird um so auffallender, wenn doch Gott auch nach Kühls Auslegung von Röm. 3, 25 die so geartete Gerechtigkeit gegenüber den Sünden der vorchristlichen Welt nicht hat walten lassen, sondern ἀνοχῇ geübt hat (S. 27 f. 31. 57). Was Gott also selbst nie gethan, was er im νόμος ἔργων nur vorübergehend zum Zwecke der Erziehung der Menschen als sein Recht beansprucht hatte, die forensische Gerechtigkeit — das gerade sollte der Weg der Offenbarung seiner Gerechtigkeit im Evangelium nach dem νόμος πίστεως sein?

Dieser Widerspruch ist undenkbar im Gedankenkreise des Paulus und kann auch nicht durch den anderen Gedanken ausgeglichen werden, daß Gott sich durch die an die Heilsthatsache des Todes Christi angeknüpfte forensische Gerechtigkeitserklärung nur die Möglichkeit, nur das Mittel habe schaffen wollen, um nun in der christlichen Zeit seine Gerechtigkeit nach der neuen Norm thatsächlich zu erweisen (S. 27). Denn verhielte es sich also, dann wäre die alte Norm, welche Gott eben aufhebt, doch gerade dabei für sein Handeln unbedingt maßgebend gewesen; es wäre dann nirgends ein Grund zu erkennen, weshalb er sie überhaupt jemals hätte aufheben dürfen und die traditionelle Satisfaktionstheorie wäre nun dennoch die einzig richtige Auslegerin der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ*.

In der That aber verhält es sich anders. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus ist allerdings die gerechtsprechende Gerechtigkeit, aber darin erschöpft sich ihr Inhalt ebenso wenig wie (nach Kühls eigenem Zugeständnis S. 41) der Begriff des *δίκαιος* (*ἄνθρωπος*) in dem Begriff des Gerechtgesprochenen. Wie vielmehr der Gerechte wesentlich der in das rechte Verhältnis zu Gott Gesetzte, also der im sittlichen Sinne durch Gott zur Gerechtigkeit Gelangte ist, so ist die Gerechtigkeit Gottes zugleich und vor allem im sittlichen Sinne die den Menschen in den Zustand wahrer, nicht bloß forensisch zugesprochener Gerechtigkeit versetzende Eigenschaft und Kraft Gottes. Sonst wäre sie faktisch Ungerechtigkeit und befände sich in unlösbarem Widerspruch mit der *χάρις*, mit der sie doch thatsächlich bei Paulus derartig vereinigt gedacht ist, daß beide wie aus einer Quelle kommend so auch zu dem einen Ziele zusammenwirkend dargestellt werden (Röm. 3, 21—26; 5, 8. 15—21).

Weshalb aber bei Paulus das *δικαιοῦσθαι* so vielfach nur als ein juridischer Akt von den Auslegern gedeutet wird, erklärt sich überall in letzter Beziehung aus der hergebrachten Anschauung, daß Paulus vom Gerichte Gottes überhaupt nur im Hinblick auf das Ende, daß er also nur vom jüngsten Gericht spreche, in welchem man sich ja stets nur die Erweisung seiner richterlichen Gerechtigkeit vorstellt. So auch Kühl (namentlich S. 52—58).

Diese hergebrachte Anschauung aber ist ungenügend. Sie engt den Gesichtskreis des Paulus in einer für seine volle Würdigung unter uns sehr verhängnisvollen Weise ein. Daß der Apostel auf jenen Abschluß, jenes Endergebnis der sich an dem menschlichen Geschlechte offenbarenden *δικαιοσύνη θεοῦ* nach ihrer rettenden wie nach ihrer verstoßenden Kraft hinblickt, leugnet niemand und ebenso wenig das andere, daß er den Abschluß dieser gottgewollten Entwickelung in weit größerer Nähe erwartet, als es uns Gegenwärtigen eine seitdem erfolgte, fast zweitausendjährige Weiterführung dieser Entwickelung gelehrt hat 1 Thess. 4, 13—18. 1 Kor. 15, 51—57. Das andere aber ist ganz ebenso gewiß, daß er das Walten der *δικαιοσύνη θεοῦ* nach ihren beiden Seiten ganz ebenso in der Vergangenheit und in der Gegenwart erkennt und darlegt, wie er es von der Zukunft erwartet. Oder beziehen sich die *κρίματα*, auf deren Enthüllung durch das Evangelium er staunend hinblickt (Röm. 11, 33), etwa nicht auf die Vergangenheit, die ihm in dem Lichte der Offenbarung Gottes in Christo klar geworden ist? und ist es wirklich möglich, das Präsens *ἀποκαλύπτεται* Röm. 1, 18 und das dreifach wiederholte Präteritum *παρέδωκεν* 1, 24. 26. 28 im Sinne des Apostels irgendwie mit dem zukünftigen Gerichtstage in Verbindung zu bringen? erfüllt sich im Sinne des Apostels nicht gerade jene Offenbarung des Zornes Gottes eben in dieser Dahingabe der Gott mißachtenden Menschen in das furchtbarste sittliche Verderben, welches er mit den Farben eigener Beobachtung in der Gegenwart malt (3, 5; 9, 22)? woher nehmen die Ausleger (auch Kühl S. 55) das Recht, die *ἡμέρα ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, welche gleich nach jener Darstellung des Gerichts Gottes in Vergangenheit und Gegenwart den *κρίνοντες* in Aussicht gestellt wird (2, 5), nur auf den einen Termin des Endgerichtes zu deuten, da doch nach des Apostels eigener Meinung solche *ἡμέραι* für die Einzelnen und für die Völker immer wieder gekommen sind (1 Kor. 10, 5. 7—11. Röm. 9, 30—33) und immer aufs neue kommen (9, 12. 11, 20—22)? Fehlt doch bezeichnenderweise Röm. 2, 5 vor *ἡμέρα* sogar der Artikel und bezieht sich doch das *ἀποκαλύπτεται* 1, 18 gerade nach Kühls (auch von mir geteilter) Deutung des

Zusammenhanges auf das die Gegenwart (oder die jüngste Vergangenheit) betreffende ἀποκαλύπτεται im vorhergehenden Verse zurück!

Weil für Kühl der Begriff der ὀργὴ θεοῦ bei Paulus sehr unbequem ist, charakterisiert er denselben (ganz ähnlich wie Ritschl) als einen „zumeist rein eschatologischen Begriff“ (S. 53). Er erreicht aber damit gar nichts. Denn kann die ὀργή überhaupt für die traditionelle Genugthuungslehre geltend gemacht werden, so kann dies auch in Beziehung auf das Endgericht geschehen. In der That jedoch paßt dieser biblische Begriff überhaupt nicht in jenes Schema, da er ja, wie Kühl selbst überzeugend nachweist, überall im Neuen Testament nicht eine Gesinnung Gottes, also eine von seiner heiligen Liebe unabhängige Eigenschaft bedeutet, die erst befriedigt werden müßte, sondern nur die notwendige Äußerung seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit gegenüber den seiner Liebe Widerstrebenden, den ἀπειθοῦντες. Daraus aber geht mit Notwendigkeit hervor, daß in dem Sinne, in welchem überhaupt von einer ὀργή bei Paulus die Rede ist, dieselbe überall, auch nach Christo, auch für die Christen gelten muß, wo jene Selbstverschließung gegen seine Offenbarung eintritt. Und so verhält es sich bei Paulus. Warnungen an die Christen vor dem Zorne Gottes sind nichts Ungewöhnliches bei ihm Gal. 6, 7. 8. Röm. 11, 20—22.

Ich vermenge nicht (wie Ritschl) die Gnade oder die Bundestreue Gottes mit seiner Gerechtigkeit, wenn ich in derselben mehr sehe als einen richterlichen Akt, oder wenn ich behaupte, daß die Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit im Evangelium und insbesondere im Tode Christi nicht in irgendwelchem Gegensatz, sondern immer nur in notwendiger innerer Verbindung mit der Offenbarung seines tiefsten Wesens, der heiligen Liebe, neutestamentlich richtig bestimmt sei. Nicht eine Abschwächung des heiligen Charakters dieser Liebe oder des gottfeindlichen Charakters der menschlichen Sünde (wie dieselbe in Ritschls Begriff der Heiligkeit Gottes und in seinem Sündenbegriff wie in seiner Versöhnungs- und Opfertheorie klar zutage liegt) deute ich damit in Paulus hinein. Ich protestiere damit nur gegen die Hineintragung

einer äußerlichen und vorchristlichen Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit in die paulinische Gedankenwelt. Allerdings ist es, wie ein neues Lebensverhältnis so auch ein neues Rechtsverhältnis, in welchem die Christen nach Paulus zu Gott stehen (Röm. 8, 30—35) und ohne welches sie rettungslos der strafenden Gerechtigkeit, der ὀργὴ θεοῦ verfallen müßten; allerdings konnte dieses neue Verhältnis nur durch eine Sühnung[1]) der Gerechtigkeit Gottes herbeigeführt werden (ἱλαστήριον Röm. 3, 25. Gal. 3, 13 u. s. w.). Aber diese Gerechtigkeit kann sich doch nun nicht etwa nur in einer Gerecht*erklärung* der Glaubenden und in der *Anrechnung* des Sühnopfers für ihre Sünden erweisen, sondern *darin* muß sie (wenn sie nicht auf Willkür beruhen soll) wirklich werden, daß einerseits eben in jenem Sühnopfer die wahre Gerechtigkeit, menschlich verwirklicht und menschlich erreichbar, an den Tag kommt und daß anderseits die es Annehmenden nun auch wirklich in dieses neue Verhältnis zu Gott gestellt werden, wirklich persönlich (nicht etwa, wie Ritschl annimmt, nur als Glieder der Gemeinde) die wahre Gerechtigkeit gewinnen, indem sie, überwältigt von Gottes heiliger und zuvorkommender Liebe, nun aus der Kraft des Glaubens in dasselbe Verhältnis zu Gott treten wie Christus, nämlich in das Sohnes- oder Kindesverhältnis. Dies ist doch aber auch der klar zutage liegende Sinn von Röm. 5, 12—21; 6, 7—10 vom größten Teile der beiden folgenden Kapitel (vgl. 2 Kor. 5, 14). Als Glied des menschlichen Geschlechts, als Verwirklicher der Gerechtigkeit Gottes in demselben, als Vollender dieser Gerechtigkeit

---

1) Daß Kühl ἱλαστήριον nicht im allgemeinen als substantivierten Ausdruck für Sühnmittel oder Sühnopfer, sondern (mit Ritschl) als Übersetzung des alttestamentlichen כַּפֹּרֶת deutet (S. 23—26; namentlich aus dem Zusammenhange mit der δόξα τοῦ θεοῦ V. 23 sowie aus dem vorangestellten αὐτοῦ in ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, welches den Gegensatz des Blutes Christi gegen das Tierblut des alttestamentlichen Versöhnungsopfers hier notwendig macht), erscheint mir unwiderleglich, hat aber bei Kühl nicht etwa die Bedeutung einer Abschwächung oder Beseitigung der Sühnevorstellung aus diesen Worten wie bei Ritschl, der hier Christum nur als den öffentlichen Träger der Gnadengegenwart Gottes bezeichnet sieht, sondern dient nur zur um so stärkeren Klarstellung des auf Christi Tod vom Apostel angewendeten Sühnopferbegriffes (S. 78 f.)

in seinem Tode für seine Brüder wird Christus der Vermittler nicht bloß einer Gerechtigkeitserklärung Gottes für dieselben, sondern eines neuen, stets von Gott gewollten, nun aber erst verwirklichten, der göttlichen Gerechtigkeit wirklich entsprechenden Lebensverhältnisses der Menschen zu Gott. Was Christus sterbend an den Tag gebracht hat, gehört allen, welche Gottes Offenbarung seiner Gerechtigkeit aufnehmen, ebenso gewiß wie Christus den Fluch der Ungerechtigkeit erfahren und in der Durchsetzung der wahren Gerechtigkeit durchgekostet und getragen hat, ebenso gewiß wie die Glaubenden dem fluchbeladenen fleischlichen Sinn dadurch selber absterben (Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 14—21) [1]).

Daß diese Wirkung also ganz ebenso notwendig zu der im Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes gehört wie die Gerechterklärung des Glaubenden und wie die Lossprechung von der Schuld, wird Kühl nicht leugnen können. Erst so kommt das Verfahren Gottes nach dem *νόμος πίστεως* im Menschen wirklich zustande.

Ich meine mit diesen Ausstellungen die treffliche Grundlage unseres Buches in keinem Punkte angetastet zu haben. Die urchristliche Erfahrung und Verkündigung vom Gekreuzigten und seinem Tode ist von Kühl scharfsinnig und unbefangen erforscht und dargelegt worden, und es sind insbesondere die alttestamentlichen Voraussetzungen für die Würdigung des Todes Christi äußerst klar und allseitig von dem Verfasser entwickelt worden. Nur nach drei Seiten habe ich geglaubt auf der hier gegebenen Grundlage einen Schritt weiter gehen zu müssen, zuerst ein fremdartiges Element (die Präexistenz Christi) in diesem Zusammen-

1) Den Gedanken der Stellvertretung findet Kühl mit Recht weder in 2 Kor. 5, 14 ff. noch in Röm. 6, 7—10, da hier wie dort nur von der Gemeinschaft des Sterbens und des Lebens mit Christus die Rede ist. Ebenso wenig liegt in dem *κατέκρινεν* Röm. 8, 3 nach dem Zusammenhang mit V. 1 und 7, 25 wie mit 8, 4 ff. die Lossprechung von der Schuld, da hier nur von der Macht der Sünde und ihrer Brechung durch das neue Leben im Geiste gesprochen wird. Um so klarer ist es, daß erst in diesem neuen Lebensverhältnis, in welchem das *δικαίωμα τοῦ νόμου* erfüllt ist (8, 4), die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* wirklich wird unter den Menschen (1, 17).

hange zurückweisend, dann kühn auch die Sünde nach Paulus in den ursprünglichen Heilsplan Gottes mitaufnehmend und endlich mit der Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in der im Tode sich vollendenden Offenbarung Gottes in Christo entschiedeneren Ernst machend. Und ich darf hoffen, daß der Verfasser diese Ergänzungen oder Weiterführungen als in der Konsequenz der von ihm so trefflich herausgearbeiteten biblisch-theologischen Würdigung der Heilsbedeutung des Todes Christi liegend anerkennen wird.

Liegnitz. H. Ziegler.

Inhalt des Jahrganges 1891.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Sander, Schrift oder Glaubensregel? 7
2. Reischle, Eine Auseinandersetzung mit Kaftans „Wahrheit der christlichen Religion" 51
3. Köppel, Der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons 102

Gedanken und Bemerkungen:

1. Bertheau, Noch einmal die Luthersche Erklärung der vierten Bitte im Vaterunser 161
2. Kawerau, Vier bisher unbekannte Ausgaben des Katechismus der böhmischen Brüder 172

Rezensionen.

1. Schlottmann, Kompendium der Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments; rez. von Kautzsch 183
2. Der Ungarische protestantisch-litterarische Verein in Budapest und seine Publikationen; rez. von Szlávik 189

Digitized by Google

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora 205
2. Weiß, Die Parabelrede bei Markus 289
3. Becker, Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche 321

Gedanken und Bemerkungen.

1. Röhricht, Zur Korrespondenz der Päpste mit den Sultanen und Mongolenchanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge . . 359
2. Enders, Drei Lutherbriefe 370
3. Müller, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten prot. Eherechts . 374

Rezensionen.

1. Lobstein, La doctrine de la sainte Cène; rez. von Kirn . . 387

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1890 403
2. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1891 413

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Kaftan, Zum Beweis für die Wahrheit des Christentums . . . 425
2. Haller, Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche 478
3. Luther und die Bigamie 564

Gedanken und Bemerkungen.

1. Häring, Zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs 589

Digitized by Google

Seite

Rezensionen.

1. Kolbe, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt; rez. von Knaake 601
2. Sander, D. Friedrich Lücke; rez. von Sander. 617

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Schlatter, Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho 633
2. Schwarz, Jak. 2, 14—26 705
3. Knaake, Johann v. Goch 738

Gedanken und Bemerkungen.

1. Knoke, Theoduls Ecloga. — Hartman Beyers biblische Historien . 777

Rezensionen.

1. Riehm, D., Einleitung in das Alte Testament; rez. von Kittel . 785
2. Riehm, D., Alttestamentliche Theologie; rez. von Kittel . . . 805
3. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi; rez. von Ziegler . 814

Digitized by Google

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

3 9015 06529 9482

Digitized by Google